

James-Wobbermin

Die religiöse Erfahrung

in ihrer Mannigfaltigkeit

DIE

RELIGIÖSE ERFAHRUNG

IN IHRER MANNIGFALTIGKEIT

MATERIALIEN UND STUDIEN
ZU EINER PSYCHOLOGIE UND PATHOLOGIE
DES RELIGIÖSEN LEBENS

VON

WILLIAM JAMES
PROFESSOR DER PHILOSOPHIE
AN DER HARVARD-UNIVERSITÄT IN NORD-AMERIKA

INS DEUTSCHE ÜBERTRAGEN VON

GEORG WOBBERMIN
DOKTOR UND PROFESSOR DER THEOLOGIE IN BRESLAU



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1907

Vorwort des Übersetzers.

Meine ursprüngliche Absicht, meiner Übersetzung des religionspsychologischen Werkes des amerikanischen Philosophen James[1] eine Einleitung voraufzuschicken, um in ihr über den Wert der religionspsychologischen Arbeit im allgemeinen zu handeln und zu den wichtigsten Problemen derselben meinerseits Stellung zu nehmen, habe ich aufgegeben, und zwar aus doppeltem Grunde. Zunächst wollte ich das Erscheinen der Übersetzung nicht noch weiter verzögern, nachdem persönliche und berufliche Umstände schon eine beträchtliche Verspätung verursacht hatten. Hinzu kam aber außerdem die Überlegung, daß die Ausführung meiner Absicht den Rahmen einer Einleitung notwendig überschreiten müßte, wenn sie einigermaßen erschöpfend sein sollte, und daß sie dann also den einheitlichen Charakter des Buches sprengen würde. Ich lasse daher die Übersetzung als solche ausgehen und werde jene meine Absicht in anderer Form nachholen. Hier aber begnüge ich mich mit wenigen orientierenden Bemerkungen.

---

[1]) William James, Professor der Philosophie an der Harvard-Universität, hat seinen Ruf als Psychologe durch sein umfangreiches Lehrbuch der Psychologie (The Principles of Psychology, 2 Bde., Newyork und London 1890) begründet. Daneben ist besonders beachtenswert seine Essaysammlung unter dem Titel: The Will to Believe (Newyork und London 1897), die Th. Lorenz (in Auswahl) ins Deutsche übertragen hat: Der Wille zum Glauben, mit einem Geleitswort von Friedr. Paulsen, Stuttgart 1899.

Daß der Entschluß, ein umfangreiches Werk ins Deutsche zu übertragen, die Überzeugung voraussetzt, daß diese fremdsprachige Arbeit dem deutschen Publikum etwas zu bieten hat, was es so in der bisherigen deutschen Literatur nicht findet und was doch wert ist, weiteren Kreisen zugänglich gemacht zu werden, ist selbstverständlich[1]. Wenn ich aber hier dieser Überzeugung noch besonders Ausdruck gebe, so geschieht das, weil mir im voraus feststeht, daß diese Überzeugung auf mannigfachen Widerspruch stoßen wird — nicht am wenigsten in den Reihen meiner Fachgenossen, der deutschen Theologen, und auf besonders nachdrücklichen Widerspruch vielleicht sogar gerade bei meinen engeren Fachgenossen, den Vertretern der systematischen oder dogmatischen Theologie. Ja, ich verhehle mir auch gar nicht, daß das Jamessche Werk in mancher Beziehung zu solchem Widerspruch geradezu herausfordert. Die wissenschaftliche Vertretung des christlichen Glaubens mit einem derartigen Ballast zu belasten, dessen Verhältnis zum Christentum, ja schon zur Religion überhaupt, vielfach ein sehr vages sei, bedeute einen Verstoß gegen die Prinzipien wissenschaftlicher Arbeit. So könnte man argumentieren und wird man argumentieren, und ich verkenne auch, wie gesagt, das Wahrheitsmoment einer solchen Argumentation ganz und gar nicht. Aber die letztere würde doch m. E. den Kern der Sache nicht treffen. Es handelt sich schließlich um die Bedeutung der religionspsychologischen Arbeit und der religionspsychologischen Betrachtung überhaupt. Denn das Jamessche Buch darf — wie immer man es im übrigen beurteilen möge und wie

[1]) Eine französische Übersetzung von Fr. Abauzit, Philosophie-Professor am Lycée d'Alais, ist Paris 1906 erschienen. — Von französischen Gelehrten, die sich mit Religionspsychologie beschäftigen, sind namentlich Murisier (Neuchâtel) und Flournoy (Genf) zu nennen.

immer man sich vollends zu den einzelnen von ihm behandelten Fragen stellen möge — als standard work der bisherigen englisch-amerikanischen Religionspsychologie gelten. Diese letztere repräsentiert aber wieder (so wenig sie den Begriff der religionspsychologischen Arbeit erschöpft) den bisher bedeutsamsten Zweig oder Komplex methodisch-wissenschaftlicher Bemühungen religionspsychologischer Art[1].

Interesse für religionspsychologische Fragen zu erregen, den Sinn für religionspsychologische Betrachtung zu wecken, indem ich einen Einblick in bereits geleistete religionspsychologische Arbeit erschließe, ist der eigentliche Zweck dieser deutschen Ausgabe des Jamesschen Buches: aber eben dieser Zweck erscheint mir so wichtig, daß er allein das Unternehmen m. E. rechtfertigt.

Denn die religionspsychologische Arbeit wird in Zukunft sowohl um ihrer selbst willen wie wegen ihrer Bedeutung für die theologische Aufgabe immer größere Beachtung finden müssen. Anders ausgedrückt: sowohl vom Standpunkt der Kulturhistorie und der allgemeinen Philosophie wie im Sonderinteresse der Theologie wird fortan die Pflege der Religionspsychologie unerläßlich sein. Von weiteren Gesichtspunkten sekundärer Art — wie denen mannigfacher Beziehung zur Soziologie und zur Medizin — sehe ich dabei einstweilen absichtlich ab; jene beiden erstgenannten sind die wichtigeren.

Vom allgemein-philosophischen Standpunkt aus verdient

---

[1]) Die Hauptquellen sind neben James die Proceedings of the Society for Psychical Research, die in London bei R. Brimley Johnson erscheinen, sowie die von James angeführten Arbeiten von Starbuck, Coe, Leuba und Myers. Seit Mai 1904 erscheint das American Journal of Religious Psychology and Education, Clark University Press, Worcester, Mass. Über das neuestens begonnene deutsche Parallelunternehmen vgl. S. XIV.

die Religionspsychologie die ernsteste Beachtung. **Denn die Religionspsychologie ist die gewiesene und unersetzliche Basis für alle religionsphilosophische Arbeit.** Gewiß hat Eucken ganz recht, wenn er — seit längerer Zeit, aber neuerdings mit verstärktem Nachdruck — vor der Auflösung der Religionsphilosophie in bloße Religionspsychologie warnt. Aber auch seine der „psychologischen Methode" entgegengestellte „noologische Methode" (d. h. der Versuch, eine Glaubensmetaphysik vermittelst Herausarbeitung einer im Gesamtgeistesleben zu erkennenden höheren Wirklichkeit zu ermöglichen) bedarf der psychologischen und also der religionspsychologischen Grundlage, wenn sie nicht in der Luft schweben und der Gefahr einer abstrakten Begriffskonstruktion ausgesetzt sein soll. Nun ist aber bisher in Deutschland die Religionspsychologie von philosophischer Seite meist außerordentlich stiefmütterlich behandelt worden. Das ist in der einseitig-naturwissenschaftlichen Richtung, welche hier die psychologische Arbeit — als Psychologie der niedersten Funktionen des menschlichen Seelenlebens — fast durchweg genommen hat, begründet. So findet man denn in den zahlreichen Lehrbüchern und Darstellungen der Psychologie, die in den letzten Dezennien bei uns erschienen sind, eine Behandlung des religiösen Phänomens entweder überhaupt nicht oder doch nur in einer Form, die niemanden befriedigen kann, der irgendwie in die Tiefen des religiösen Lebens einzudringen wünscht. Neuestens hat beispielsweise Ebbinghaus im 6. Band der ersten Abteilung der „Kultur der Gegenwart" eine Skizze des gegenwärtigen Standes der Psychologie gegeben und dabei über „Glaube" und „Religion" verhältnismäßig ausführlich gesprochen. Aber in der Frage nach dem Wesen des „Glaubens" (im weitesten Sinne) ist seine Betrachtung in ausschlaggebender Weise durch die Beschränkung auf die vorstellungsmäßige Seite des Pro-

blems bestimmt. Von da aus gibt er dann eine lediglich genetisch orientierte Betrachtung der Religion — also eine solche, welche die Frage nach dem zu mutmaßenden „Ursprung" der Religion in den Vordergrund rückt und zum entscheidenden Kriterium macht — und begnügt sich infolgedessen mit der Zusammenarbeitung der bekannten utilitaristischen, evolutionistischen und animistischen Theorien. Für seine zusammenfassende Definition ist die Religion daher nichts weiter als „eine Anpassungserscheinung der Seele an bestimmte üble Folgen ihres vorausschauenden Denkens und zugleich eine Abwehr dieser Folgen mit den ihr zur Verfügung stehenden Mitteln" (a. a. O. S. 230). — Übrigens zeigen aber auch verschiedene andere Abhandlungen desselben Bandes des genannten Sammelwerkes (namentlich diejenigen von Dilthey, Eucken und Paulsen), daß die philosophische Behandlung des Religionsproblems eine sehr viel tiefer dringende psychologische Analyse des Wesens der Religion und ihres Zusammenhanges mit anderen Gebieten des menschlichen Seelen- und Geisteslebens erfordern würde.

Und was die Theologie angeht, so muß jedenfalls alle bewußt an Schleiermacher anknüpfende evangelisch-theologische Arbeit prinzipiell „religionspsychologisch" orientiert sein. Denn für Schleiermachers theologische Gesamtposition ist die religionspsychologische Betrachtung und die religionspsychologische Behandlung der überlieferten dogmatischen Probleme das wichtigste und am meisten charakteristische Moment. Eben dieses Moment ist freilich in der nachschleiermacherschen Theologie zunächst wieder fast ganz ausgeschaltet worden. Es ist entweder hinter dem anderen bei Schleiermacher auch vorhandenen, aber doch bei ihm durch das psychologische Interesse im Zaum gehaltenen und kritisch bestimmten Moment — demjenigen einer rationalen Meta-

physik — einfach und vollständig zurückgetreten, so daß die letztere sich nun ungehindert zur Mythologie ausgestalten konnte. Oder es ist wenigstens bloß in rein formaler Weise als sogenannte Methode der Bewußtseinsentwicklung geltend gemacht worden, in welchem Falle dann das Resultat meist wieder eine — wenn auch verschämte und vielfach verkappte — rationale Metaphysik war. Erst Albrecht Ritschl hat durch seine entschiedene (freilich auch teilweis einseitige, weil über das Ziel schießende) Bekämpfung aller rationalen Metaphysik der psychologischen Betrachtung wieder die Wege gebahnt, ohne sich infolge seines vorwiegend historischen Interesses dieses Erfolges und dieser Tendenz seiner Theologie selbst recht bewußt geworden zu sein. Und in der von ihm ausgegangenen oder doch an ihn anknüpfenden Theologen-Schule hat dann vollends teilweis und zeitweis das historische Interesse die freiere Entfaltung einer psychologisch orientierten Theologie verhindert.

Es ist also nicht zufällig, wennschon allein in der Natur der Sache begründet, daß die von James auf der Grundlage der englisch-amerikanischen Religionspsychologie vertretene Religionstheorie an einer Anzahl wichtiger Punkte deutliche Analogien zu den Aufstellungen und Anschauungen Schleiermachers einerseits, Albrecht Ritschls andererseits enthält. Sie kann m. E. ebendeshalb dazu beitragen, die Zusammenarbeitung und gegenseitige Durchdringung der Grundtendenzen der theologischen Positionen Schleiermachers und Albrecht Ritschl's als notwendig und möglich erkennen zu lassen.

Die nahe Verwandtschaft zwischen den Anschauungen von James und Schleiermacher bedarf kaum eines genaueren Hinweises. Schon der Titel des Jamesschen Buches erinnert unwillkürlich an Schleiermacher.

„Die Mannigfaltigkeit der religiösen Erfahrung“: wie oft und wie nachdrücklich hat Schleiermacher auf diese

Mannigfaltigkeit hingewiesen und im Namen der Religion Achtung und Anerkennung für sie gefordert! „Wenn Tausende von Euch dieselben religiösen Anschauungen haben könnten, so würde gewiß jeder andere Umrisse ziehen, um festzuhalten, wie er sie neben- oder nacheinander erblickt hat; es würde dabei nicht etwa auf sein Gemüt, nur auf einen zufälligen Zustand, auf eine Kleinigkeit ankommen. Jeder mag seine eigene Anordnung haben und seine eigenen Rubriken, das Einzelne kann dadurch weder gewinnen noch verlieren, und wer wahrhaft um seine Religion und ihr Wesen weiß, wird jeden scheinbaren Zusammenhang dem Einzelnen tief unterordnen, und ihm nicht das Kleinste von diesem aufopfern . . ." [Die Religion] ist nicht nur deswegen unendlich, weil Handeln und Leiden auch zwischen demselben beschränkten Stoff und dem Gemüt ohne Ende wechselt — Ihr wißt, daß dies die einzige Unendlichkeit der Spekulation ist — nicht nur deswegen, weil sie nach innen zu unvollendbar ist wie die Moral, sie ist unendlich nach allen Seiten, ein Unendliches des Stoffs und der Form, des Seins, des Sehens und des Wissens darum. Dieses Gefühl muß jeden begleiten, der wirklich Religion hat. Jeder muß sich bewußt sein, daß die seinige nur ein Teil des Ganzen ist, daß es über dieselben Gegenstände, die ihn religiös affizieren, Ansichten gibt, die ebenso fromm sind und doch von den seinigen gänzlich verschieden, und daß aus andern Elementen der Religion Anschauungen und Gefühle ausfließen, für die ihm vielleicht gänzlich der Sinn fehlt. Ihr seht, wie unmittelbar diese schöne Bescheidenheit, diese freundliche einladende Duldsamkeit aus dem Begriff der Religion entspringt und wie innig sie sich an ihn anschmiegt." (Reden über die Religion, I. Aufl. S. 61 f.) — „Bei keiner Art zu denken und zu empfinden hat der Mensch ein so lebhaftes Gefühl von seiner gänzlichen Unfähigkeit, ihren Gegenstand jemals zu erschöpfen, als bei

der Religion. Sein Sinn für sie ist nicht so bald aufgegangen, als er auch ihre Unendlichkeit und seine Schranken fühlt; er ist sich bewußt, nur einen kleinen Teil von ihr zu umspannen, und was er nicht unmittelbar erreichen kann, will er wenigstens durch ein fremdes Medium wahrnehmen. Darum interessiert ihn jede Äußerung derselben, und seine Ergänzung suchend, lauscht er auf jeden Ton, den er für den ihrigen erkennt" (a. a. O. S. 178 f.).

Diese Beurteilung Schleiermachers beruht letztlich auf der für seine Theologie so fundamentalen Einsicht in den sekundären Charakter aller begrifflichen Vorstellungsbildung, alles Lehr- und Dogmenmäßigen in der Religion, deren Kerngehalt nur in dem religiösen Erlebnis als solchem zu erfassen sei, so daß eben dies religiöse Erlebnis als letztes Fundament und als entscheidendes Kriterium aller Religiosität, aber auch aller theologischen Begriffsbildung anzusehen sei: „Die Frage, wohin denn jene Dogmen und Lehrsätze eigentlich gehören, die gemeiniglich für den Inhalt der Religion ausgegeben werden, [ist] nicht schwer zu beantworten. Einige sind nur abstrakte Ausdrücke religiöser Anschauungen, andere sind freie Reflexion über die ursprünglichen Verrichtungen des religiösen Sinnes, Resultate einer Vergleichung der religiösen Ansicht mit der gemeinen. Den Inhalt einer Reflexion für das Wesen der Handlung zu nehmen, über welche reflektiert wird, das ist ein so gewöhnlicher Fehler, daß es euch wohl nicht wundernehmen darf, ihn auch hier anzutreffen (a. a. O. S. 116).

Auf diese Unterscheidung zwischen dem religiösen Erlebnis (das freilich unmittelbar-religiöse Vorstellungen bereits in sich schließt) und der reflektierenden Ausdeutung desselben legt auch James das allergrößte Gewicht — und zwar auf diese Unterscheidung in dem Sinne, daß sie nicht nur im allgemeinen formal anerkannt werde, sondern daß sie wirklich zum beherrschenden methodischen Grundsatz für das Ver-

ständnis und die Beurteilung aller Äußerungen des religiösen Bewußtseins gemacht werde. Eben dies bezeichne ich als „religionspsychologische Methode" und sehe in ihrer grundsätzlichen Anwendung auch auf das Gebiet der christlichen Religion, also auf das religiöse Bewußtsein in seiner spezifisch christlichen Eigenart — wie diese durch die historische Bestimmtheit des Christentums gegeben ist — eine durch die ganze Denkentwicklung geforderte Notwendigkeit[1]. Greift diese Aufgabe weit über das Arbeitsziel von James hinaus, so weist sie andererseits energisch auf Schleiermachers Glaubenslehre zurück. Denn in dieser liegt der bisher nicht wieder erreichte Versuch eines religionspsychologisch orientierten Verständnisses der christlichen Religion als ganzer bereits vor, nur daß bei Schleiermacher die religionspsychologische Betrachtung der methodischen Schulung noch entbehrt und daher um so leichter zu anfechtbaren Auslegungen führt, als seine Position auch in historischer Beziehung nicht genügend fundamentiert ist und — eben deshalb — seiner Neigung zur rational-spekulativen Metaphysik immer wieder Vorschub leistet.

Die beiden zuletzt genannten Mängel der Schleiermacherschen Theologie zu überwinden, ist Albrecht Ritschls und seiner unmittelbaren Schüler Hauptbestreben gewesen. Von ihnen ist in dieser doppelten Richtung am meisten zu lernen. Die Ablehnung der intellektualistisch-rationalen Metaphysik mit ihrem absolutistischen Geltungsanspruch ist zugleich einer der wichtigen Berührungspunkte zwischen James und Ritschl. Noch ungleich bedeutsamer ist die — mit dieser erstgenannten freilich aufs engste zusammenhängende — weitere Berührung zwischen beiden: ihr beiderseitiges Interesse an der Begründung einer umfassenden Werttheorie.

[1]) Vgl. meine „Grundprobleme der systematischen Theologie", Berlin 1899, 2. Vorlesung.

Albrecht Ritschls vielbekämpfte und so oft mißverstandene Theorie der Werturteile dürfte — so gewiß sie in der von ihm vorgetragenen Formulierung anfechtbar und einseitig ist — Wahrheitsmomente von bleibender Bedeutung und von entscheidender Wichtigkeit für die Begründung der Theologie als selbständiger Geisteswissenschaft enthalten. Der Hauptmangel der Ritschlschen Werttheorie scheint mir in der Beschränkung auf die Gegenüberstellung des „religiösen" und des „wissenschaftlichen" Erkennens zu liegen, deren Folge ist, daß der Wertgesichtspunkt ausschließlich auf das religiöse Gebiet des menschlichen Geisteslebens angewandt wird und so dann zwischen wissenschaftlichem Erkennen und religiösem Leben eine Kluft befestigt wird, welche die tatsächliche Verschiedenheit in eine einander ausschließende Gegensätzlichkeit zu verwandeln droht. Wir werden aber den Gesamtumfang des Geisteslebens und alle seine verschiedenen Funktionen und Betätigungen dem Wertgesichtspunkt unterordnen müssen, so daß wir das Ganze jenes Geisteslebens als ein einheitliches System verschiedenartiger Wertbestrebungen, Wertsetzungen oder Wertrealisierungen zu betrachten haben, deren Verhältnis zu einander und zu einem etwa anzuerkennenden höchsten und umfassenden Wert zu ergründen ist. Für einen derartigen Ausbau der Werttheorie liefert uns nun James' Behandlung des Wertproblems mit ihrer ganz allgemeingültig durchgeführten Unterscheidung der kausal-genetischen und der bewertenden Beurteilung einen höchst beachtenswerten Beitrag.

Aber an eben diesem Punkte weist doch auch der Standpunkt von James wieder über sich selbst hinaus und erfordert abermals eine prinzipielle Ergänzung und Fortführung. Das W e r t p r o b l e m ist aufs engste mit dem W a h r h e i t s p r o b l e m verknüpft, wenn auch das letztere nicht einfach auf das erstere zu reduzieren ist. Das Wahrheitsproblem

aber ist — nämlich für die wissenschaftliche Reflexion — seinem Wesen zufolge ein erkenntniskritisches Problem. Deshalb kann aber in der Religionswissenschaft die Psychologie — und auch eine in der vorher skizzierten Weise verfahrende psychologische Betrachtung — nicht das letzte Wort haben, sowenig die bloße Historie, die selbst erst wieder psychologisch bearbeitet werden muß, es haben kann und haben darf. Denn für die Religionswissenschaft ist die Wahrheitsfrage von konstitutiver Bedeutung, ja jene gipfelt schließlich ganz und gar in der Wahrheitsfrage. So verhält es sich, weil für die Religion selbst — für das religiöse Bewußtsein — die Wahrheitsfrage die letztlich entscheidende Rolle spielt. Und zwar verhält es sich damit näher so, daß die Wahrheit, um die es sich in der Religion handelt, eine andere ist als die sogenannte Wahrheit, die auf allen übrigen Gebieten menschlichen Erkennens in Frage steht. Denn in der Religion handelt es sich schließlich um die Wahrheit im strengen Sinne des Worts, um Wahrheit nicht bloß für uns, nämlich für unser abstrakt-begriffliches Denken, sondern um die Wahrheit schlechthin, um streng und eigentlich objektive Wahrheit, also um die absolute Wahrheit. Das ist gerade die Grundtendenz der Religion, uns über die Sphäre der Subjektivität, in die wir sonst als Glieder der Sinnen- und Erscheinungswelt eingeschlossen sind, zu erheben und uns in Beziehung zu setzen zur Welt der objektiven Wahrheit. Denn die „jenseitige" Welt, auf welche alle Religion irgendwie hinweist, will die Welt der objektiven und absoluten Wahrheit sein. Das gilt ja selbst — wenn auch in einer eigentümlich skeptisch-pessimistischen Wendung des Gedankens — vom Nirwana des Buddhismus. Deshalb ist die Wahrheitsfrage für alle lebendige Religion von entscheidender Bedeutung. Daraus folgt aber, daß auch für die Religionswissenschaft, die doch die lebendige

Religion zum Objekt haben soll, die Wahrheitsfrage nicht zu umgehen ist — wie sehr auch von vornherein und grundsätzlich vorbehalten bleiben muß, daß die letzte entscheidende Antwort nur die Religion selbst — also nur der Glaube als Glaube — geben kann und geben soll. Aber so gewiß jede andere Entscheidung auf einer falschen Verquickung von Glauben und theoretischem Erkennen beruhen würde, so wenig darf doch die wissenschaftliche oder die philosophische Reflexion diesen Sachverhalt zum Vorwand nehmen, um sich der Frage einfach und ganz zu entziehen. Sie muß ihr vielmehr so weit nahe zu kommen suchen, als es mit ihren Mitteln und innerhalb ihres Bereichs möglich ist. Auch diese bescheidene Aufgabe aber vermag die Psychologie für sich nicht zu leisten, wie denn der bloße psychologische Tatbestand niemals ein Kriterium erkenntniskritischer (oder überhaupt normativer) Entscheidung ist oder auch nur sein kann. Die entgegengesetzte Annahme, die z. B. Vorbrodt verficht, der sich im übrigen durch sein Eintreten für die Sache der Religionspsychologie ein nicht zu verkennendes Verdienst erworben hat [1], beruht auf einer Überschätzung der Leistungsfähigkeit der Psychologie. James ist denn auch von solchem Irrtum weit entfernt; aber er ist ihm doch, wie mir scheint, nicht scharf und deutlich genug entgegengetreten und hat die Konsequenz des wirklichen Sachverhalts nicht sicher genug gezogen. Ernst Tröltsch hat das Verdienst, an diesem Punkt eingesetzt und der weitergreifenden Arbeit durch das Zurückgehen auf den erkenntniskritischen Apriorismus Kants wichtige Richtlinien gezogen zu haben (vgl. seine Studie: „Psychologie und Er-

[1]) G. Vorbrodt (Pastor in Alt-Jessnitz) hat auch zusammen mit Joh. Bresler (Oberarzt in Lublinitz) die seit April 1907 erscheinende Zeitschrift für Religionspsychologie (Verlag von Carl Marhold, Halle a/S.) begründet; sie trägt den Untertitel: Grenzfragen der Theologie und Medizin.

kenntnistheorie in der Religionswissenschaft", Tübingen 1905). Dabei schätzt Tröltsch den Wert der empirisch-psychologischen Arbeit für die Erkenntniskritik immerhin recht hoch ein — und das sehr mit Recht. Eine rein abstrakt-formale und streng „voraussetzungslose" Erkenntniskritik ist, um das harte, aber deutliche Wort Diltheys zu gebrauchen, „eine Illusion"[1]. Gewiß soll sich die Erkenntniskritik jeweilig über die gesamte Erfahrungswirklichkeit erheben und die letztere auf Grund der Fragestellung nach den Bedingungen möglicher Erkenntnis kritisieren: aber sie kann das nicht anders als von der Basis eben dieser Erfahrungswirklichkeit aus, und ist daher von der letzteren und deren historischer und psychologischer Verarbeitung nie unabhängig. Die rein formale Erkenntniskritik hat gerade auch innerhalb der Theologie viel Unheil angerichtet. Indem sie sich der Bedingungen und Voraussetzungen, von denen sie selbst abhängig ist, nicht bewußt wird, verführt sie zum Einschlagen von Schleichwegen und zur Arbeit mit dialektischen Kunstgriffen. Einer solchen „Erkenntniskritik" das Wort zu reden, ist Tröltschs Absicht ganz und gar nicht. Er betont vielmehr, es gelte nur, im Sinne Kants die im Leben selbst enthaltene Vernunft, das in der Buntheit der Erscheinungen selbst schon wirksame apriorische Gesetz, zu fassen, sich selber durchsichtig zu machen und dadurch zu einer Kritik des Ablaufes der seelischen Erscheinungen zu befähigen. „In der praktischen Wirklichkeit sich selbst erfassend, kritisiert die praktische Vernunft die psychologische Gemengelage, stößt ab als Schein und Irrtum, was sich nicht in ein solches Gesetz fassen läßt, holt hervor, was desselben als des Haltes und Zentrums bedarf und

---

[1]) Vgl. W. Dilthey, Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (Sitzungsberichte der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin), 1894, S. 12.

doch der Klarheit über sich wegen mangelnden Zusammenhanges noch entbehrte, macht die Bahn frei für weitere Offenbarungen eines Lebens, das sich seiner inneren Gesetzlichkeit bewußt und dadurch zur Entwicklung kritisch gereinigter Erfahrung fähig geworden ist“ (S. 26).

Indes in der weiteren Ausführung und Präzisierung dieses Grundsatzes scheint mir doch auch Tröltsch wieder die Gefahr einer gewissen Einseitigkeit nicht ganz vermieden zu haben. Die Aufgabe, das „apriorische Gesetz“ der religiösen Erfahrung zu suchen, wird gleichgesetzt mit der anderen, ihren „rationalen Grund“ zu erkennen, und diese Aufgabe soll vermittelst „Selbsterkennung des Logischen“ zu lösen sein. Allerdings ist Tröltsch vorsichtig genug, den Vorbehalt zu machen, daß die Wirklichkeit nie völlig rational sei und daß daher auf die Starrheit und Geschlossenheit des Kantischen Rationalismus auf immer zu verzichten sei. Aber auch mit diesem Vorbehalt scheint mir Tröltschs Programm noch immer eine zu starke Bewertung des „Rationalen“ zu enthalten. Dieses Programm könnte leicht zur Folge haben, daß die irrationalen Momente und Erscheinungskomplexe des religiösen Lebens übersehen oder doch unterschätzt werden. Es fragt sich aber, ob das Irrationale nicht geradezu mit zum Wesen der Religion gehört. Jedenfalls muß eine umfassende Werttheorie, wie sie vorher gefordert wurde, gerade auch das Verhältnis der rationalen zu den irrationalen Werten ins Licht zu stellen suchen. Und diese irrationalen Werte treten auf keinem anderen Gebiete menschlichen Geisteslebens so deutlich und stark hervor wie auf dem der Religion. Es gehört m. E. wieder mit zu den Vorzügen des Jamesschen Werkes, daß es dies nachdrücklich zum Bewußtsein bringt. Ich denke dabei freilich nicht an die zahlreichen Schilderungen von mancherlei mehr oder weniger krankhaften Erscheinungsformen des religiösen Lebens (um deren willen ich in den

Untertitel des Werkes absichtlich den Begriff „Pathologie“ eingefügt habe), wohl aber denke ich an die Beachtung und Bewertung der Mystik durch James. Die heute in der Theologie vielfach üblich gewordene Geringschätzung der Mystik, ihre Beurteilung als einer unterchristlichen Form der Religiosität ist m. E. aus historischen wie aus psychologischen Gründen unhaltbar. Wir werden gewiß den ungesunden Erscheinungen der Mystik kein Heimatsrecht in der christlichen Religion verschaffen wollen. Aber wir werden eben zwischen gesunder und ungesunder Mystik unterscheiden müssen: wir werden anzuerkennen haben, daß die Mystik an sich weder notwendig pantheistisch noch ethisch-indifferent oder quietistisch ist; wir werden weiter (hiermit wieder über James hinausgehend) zu betonen haben, daß auch die Mystik — so gewiß sie in ihrem tiefsten Wesen übergeschichtlich ist — doch nicht einfach geschichtslos oder geschichtlich-indifferent ist, daß sie vielmehr geschichtlich bestimmbar ist und daß also für die christliche Theologie die entscheidende Frage dahin lautet, welches die dem geschichtlichen Evangelium und d. h. dem Gesamteindruck der Person Jesu Christi entsprechende Form mystischer Religiosität sei. Denn der Grundtrieb der Mystik: sich innerlich über die gesamte in Raum und Zeit geordnete Sinnen- und Erscheinungswelt zu erheben und hineinzuwachsen in eine Welt überempirischer Werte — ist zugleich der Grundtrieb aller Religion, und die Eigenart des Christentums kann nur darin bestehen, diesen Grundtrieb nach den Normen des spezifisch christlichen Gottesglaubens, wie er unter dem Eindruck der Person Jesu Christi entstanden und an diesem Eindruck orientiert ist, zu regeln.

Es entspricht m. E. dem Zweck der Übersetzung, daß sie — zumal in den Schlußkapiteln — als freie Wiedergabe des Originals gehalten ist. Außer manchen sonstigen

Kürzungen, die ich im Interesse größerer Übersichtlichkeit [1] vorgenommen habe, habe ich James' Nachwort fortgelassen, da dieses eine metaphysische Position (diejenige eines religiösmetaphysischen Pluralismus) vertritt, die ich für meine Person vollständig ablehnen muß, die aber auch mit dem übrigen Inhalt des Buches in keinem direkten Zusammenhang steht und die in der Kürze dieses Nachworts nur verwirrend wirkt. Daß ich mich auch mit den übrigen Einzelausführungen von James nicht identifiziere, ergibt sich aus den vorstehenden Zeilen. Wie ich selbst zu den Endergebnissen von James stehe, zeigt meine Schrift: Der christliche Gottesglaube in seinem Verhältnis zur heutigen Philosophie und Naturwissenschaft, 2. Aufl., Berlin 1907.

[1]) Die französische Übersetzung sucht solche Übersichtlichkeit in noch höherem Maße durch eine das Ganze in zwei Teile zerlegende Disposition zu erreichen. Diese Disposition entspricht aber nicht dem wirklichen Inhalt des Buches.



Inhalts-Verzeichnis.

Seite

Vorwort des Übersetzers . . . . III—XVIII

Kapitel I. Religion und nervöse Veranlagung . . . 1

Tatsachen-Studium und Wertbeurteilung, S. 1. — Psychopathische Erscheinungen in der Religion, S. 4. — Medizinischer Materialismus, S. 7. — Die Kriterien der Wertbeurteilung, S. 15.

Kapitel II. Umgrenzung des Themas 23

Die Versuche, eine Definition vom Wesen der Religion zu geben, S. 23. — Institutionelle Religion und persönliche Religion, S. 25. — Grundcharakter der persönlichen Religion, S. 27. — Der religiöse Begriff des Göttlichen, S. 28. — Stoische und christliche Gemütsstimmung, S. 38. — Die Bedeutung extremer Fälle, S. 46.

Kapitel III. Die Realität des Unsichtbaren 49

Die Bedeutung abstrakter Vorstellungen und übersinnlicher Ideen, S. 49. — Realitätsgefühl in der Religion, S. 54. — Religiöse Gemütsverfassung, S. 70.

Kapitel IV. Die Religion der Leichtmütigen . . . 74

Religiöses Glücksgefühl, S. 74. — Die Einmalgeborenen und die Wiedergeborenen, S. 76. — Unwillkürliche und dogmatisierende Leichtmütigkeit, S. 84. — Mindcure, S. 90.

Kapitel V. Die schwermütige Seele 122

Die Stellung der Leichtmütigen zum Übel, zur Sünde und zur Reue, S. 122. — Die Gradunterschiede der Schwermütigen, S. 128. — Die Lebensauffassung der Schwermütigen, S. 130. — Pessimistische Momente in der Antike, S. 136. — Krankhafte Melancholie, S. 139. — Leichtmütigkeit und Schwermütigkeit im Verhältnis zueinander, S. 157.

Kapitel VI. Das Doppel-Ich und der Akt der Einswerdung 161

Zwiespältige Gemütsverfassung, S. 162. — Verschiedene Möglichkeiten, zu innerer Einheit zu gelangen, S. 170. — Ausgesprochen religiöse Fälle, S. 175.

Seite

Kapitel VII. Bekehrung 184

Psychologische Analyse des Bekehrungsprozesses, S. 184. — Starbucks Beurteilung der Bekehrung, S. 190. — Leubas Auffassung, S. 192. — Unfähigkeit zur Bekehrung, S. 195. — Zwei verschiedene Hauptformen der Bekehrung, S. 196. — Der Typus der Selbsthingabe, S. 199. — Plötzliche Bekehrung, S. 207. — Die methodische Auffassung, S. 216. — Psychologische Beurteilung, S. 218. — Wertbeurteilung, S. 226. — Nähere Charakteristik der Gemütsverfassung bei der Bekehrung, S. 231. — Die Dauer der plötzlichen Bekehrungen, S. 244.

Kapitel VIII. Heiligkeit 246

Sainte-Beuve über die Bedeutung der Bekehrung, S. 246. — Motive und Quietive im Seelenleben, S. 248. — Motive und Quietive religiösen Charakters, S. 253. — Die charakteristischen Züge religiöser „Heiligkeit", S. 257. — Das Bewußtsein der Gegenwärtigkeit Gottes, S. 258. — Barmherzigkeit und Bruderliebe, S. 262. — Seelenstärke, Entsagung und Geduld, S. 268. — Reinheit, S. 273. — Asketische Formen der letzteren, S. 275. — Gehorsam und Armut, S. 294.

Kapitel IX. Der Wert der Heiligkeit 310

Die Wertbeurteilung des religiösen Lebens, S. 310. — Ursprüngliche Religiosität und kirchliche Orthodoxie, S. 319. — Übertreibung religiöser Ideale, S. 321. — Die Liebe zu Gott, S. 322. — Reinheitsstreben, S. 330. — Barmherzigkeit, S. 334. — Askese, S. 339. — Zusammenfassung und abschließende Beurteilung, S. 347.

Kapitel X. Die Mystik 356

Die charakteristischen Züge des mystischen Bewußtseins, S. 356. — Mystische Erlebnisse niederen Grades, S. 359. — Ausgebildetere Formen, S. 361. — Spontane religiöse Mystik, S. 366. — Methodische Pflege religiöser Mystik, S. 371. — Die mystische Erleuchtung, S. 379. — Der praktische Ertrag der Mystik, S. 384. — Die Dialektik der Mystik, S. 389. — Abschließende Beurteilung, S. 393.

Kapitel XI. Die Metaphysik 401

Der sekundäre Charakter aller Reflexion über religiöses Erleben und über den Glaubensinhalt, S. 401. — Rationale Metaphysik in der kirchlich-theologischen Dogmatik und in der spekulativ-idealistischen Religionsphilosophie, S. 405. — Die sog. Beweise für das Dasein Gottes, S. 406. — Die sog. Attribute Gottes, S. 408. — Der spekulative Idealismus, S. 415. — Der tatsächliche Wert der philosophischen Reflexion und induktiven Metaphysik für die Religionswissenschaft, S. 421.

Seite

Kapitel XII. Weitere Einzelzüge des religiösen Lebens 424

Ästhetische Momente in der Religion, S. 424. — Opfer und Beichte, S. 426. — Gebet, S. 428. — Die Bedeutung des subliminalen Bewußtseins für die Religion, S. 438.

Kapitel XIII. Endergebnisse (Bewertung des religiösen Lebens) 445

Zusammenfassende Charakteristik des religiösen Bewußtseins, S. 445. — Verschiedene Typen religiösen Lebens, S. 447. — Grenzen der Religionswissenschaft, S. 448. — Die survival-Hypothese bezüglich der Religion, S. 450. — Erfahrung und begriffliche Bearbeitung der Erfahrung, S. 453. — Psychologisch-biologischer Wert der Religion, S. 456. — Die Wahrheitsfrage bezüglich der Religion, S. 458.

Personen- und Autorenverzeichnis . . . . . 468—471

Druckfehlerberichtigung 472



I. Religion und nervöse Veranlagung.

Um die Leser über Inhalt und Abzweckung der nachfolgenden Untersuchungen im voraus zu orientieren, schicke ich vorauf, daß ich weder Theologe noch Religionshistoriker noch Anthropologe bin. Mein wissenschaftliches Forschungsgebiet ist vielmehr die Psychologie. Dem Psychologen müssen aber die religiösen Neigungen und Empfindungen des Menschen mindestens ebenso interessant sein, wie irgendwelche anderen Betätigungen des geistigen Lebens. Vom Standpunkt des Psychologen aus will ich mir die Aufgabe deshalb so stellen, eine Übersicht über diese religiösen Neigungen und eine inhaltliche Beschreibung derselben zu geben.

Soll die Untersuchung eine psychologische sein, so hat sie sich nicht auf religiöse Institutionen zu erstrecken, sondern auf religiöse Gefühle und religiöse Willensregungen. Und zwar muß sie sich auf die entwickelteren Erscheinungsformen beschränken, die in der Erbauungsliteratur und in autobiographischen Werken von normalen Menschen mit klarem Selbstbewußtsein bezeugt worden sind. Denn so interessant auch Ursprung und erste Entwicklungszeit einer Erscheinung sein mögen: fragt man nach ihrer eigentlichen und wirklichen Bedeutung, dann muß man die entwickelteren und vollkommeneren Formen ins Auge fassen. Demnach werden für uns in erster Linie solche literarischen Erzeugnisse in Betracht kommen, die von Menschen herrühren, deren religiöses Leben besonders ausgebildet war, und die zugleich befähigt waren, ihrem Innenleben einen allgemein verständlichen Ausdruck zu geben. Wir müssen

also einerseits gerade neuere Autoren heranziehen, anderseits aus der früheren Zeit solche, die zu religiösen Klassikern geworden sind.

Die Frage nach dem Wesen der religiösen Empfindungen und die andre nach ihrer philosophischen Bedeutung sind — logisch betrachtet — streng auseinanderzuhalten.

Wir haben überhaupt in bezug auf alle Objekte zwei Arten von Fragestellungen zu unterscheiden: 1. die Frage nach ihrer Wesensbeschaffenheit und ihrem Ursprung, und 2. die Frage nach dem Wert und der Bedeutung, die sie für uns selbst haben. Die erste Frage wird durch ein Tatsachen-Urteil (Existential-Urteil) beantwortet. Die Antwort auf die zweite Frage ist ein Wert-Urteil. Diese beiden verschiedenen Urteile lassen sich nicht ohne weiteres voneinander ableiten. Sie entstehen aus verschiedenen intellektuellen Betätigungen. Der menschliche Geist verbindet sie nur, indem er sie zunächst getrennt bildet und dann zu einander in Beziehung setzt.

Auf religiösem Gebiet ist es nun besonders leicht, die beiden Betrachtungsweisen zu unterscheiden. Jede religiöse Erscheinung hat ihre Geschichte; sie läßt sich auf natürliche Weise aus früheren herleiten. Was man heute höhere Bibelkritik nennt, ist nur ein Studium der Bibel von diesem genetischen Gesichtspunkt aus, der in der alten Kirche zu sehr vernachlässigt wurde. In welcher Lebenslage und Gemütsverfassung — so kann und muß gefragt werden — verfaßten die heiligen Männer ihre Beiträge zu dem Bibelbuch? Das ist offenbar eine Frage rein geschichtlicher Art. Ich sehe nicht ein, wie die Beantwortung derselben ohne weiteres die andre Frage entscheiden könnte: welche Bedeutung dem betreffenden Buche als Führer zum wahren Leben und als Offenbarung zuzusprechen sei. Um diese andere Frage zu beantworten, müssen wir uns schon irgend eine allgemeine Theorie über die Offenbarung und den Offenbarungswert einzelner Ereignisse oder einzelner Dokumente gebildet haben. Eine solche Theorie ist aber ein

Werturteil. Wenn wir dieses dann mit unserm objektiven Geschichtsurteil verbinden, so können wir dadurch allerdings ein weiteres Werturteil in bezug auf die Bibel gewinnen.

Wenn etwa unsere Theorie vom Offenbarungswert behauptete, daß jedes Buch, das den Anspruch erhebt, Offenbarung zu bieten, automatisch — nicht durch freie Selbstbetätigung des Verfassers — entstanden sein müsse, oder daß es weder naturwissenschaftliche noch historische Irrtümer enthalten und auch durch keinerlei örtlich- oder persönlich-bedingte Stimmungen beeinflußt sein dürfe, so würde es der Bibel in unsern Händen wohl schlecht ergehen. Wie ganz anders dagegen, wenn unsre Theorie uns erlaubte, ein Buch trotz mancher Irrtümer und Voreingenommenheiten und trotz seiner natürlichen Entstehung als Offenbarung zu betrachten, wenn es nur ein treues Dokument von den inneren Erfahrungen großer Menschen in den Entscheidungskämpfen ihres Lebens ist!

Es erhellt also, daß die bloß geschichtliche Betrachtung der Bibel nicht imstande ist, ihren Wert abschließend zu bestimmen. Einsichtige Kritiker unterscheiden deshalb stets das historische Problem von dem Wert-Problem. Bei demselben Tatsachen-Material hat der eine diese, der andere jene Ansicht von dem Offenbarungs-Wert der Bibel, und auch das gleiche Wert-Urteil kann wieder verschieden begründet werden.

Zweifellos macht einseitige Ausschließlichkeit der religiösen Lebensrichtung die Menschen leicht sonderbar und exzentrisch. Ich denke dabei jetzt nicht an die Durchschnitts-Gläubigen, die den feststehenden Gebräuchen der kirchlichen Tradition folgen, mag es sich um Buddhisten oder Christen oder Muhammedaner handeln. Sie haben ihre Religion fertig von andern überkommen; sie ist ihnen in Formen, die allmählich herausgebildet und gewohnheitsmäßig festgelegt wurden, überliefert worden. Es würde uns wenig nützen, religiöses Leben dieser Art — sozusagen aus zweiter Hand — zu studieren. Wir müssen vielmehr den ursprünglichen Erfahrungen nachspüren, die die Urbilder

aller anempfundenen Gefühle und aller nachgeahmten Handlungen waren. Erfahrungen dieser Art können wir aber nur bei solchen Menschen finden, für welche die Religion nicht eine stumpfe Gewohnheit ist, sondern in denen sie wie ein helles Feuer brennt. Solche Menschen sind religiöse Genies. Gleich vielen anderen Genies zeigen auch sie oft Spuren besonders starker nervöser Erregbarkeit. Vielleicht finden wir sogar bei den Führern auf dem Gebiete der Religion noch häufiger als bei andren Genies eine außergewöhnliche seelische Veranlagung. Jedenfalls sind es stets Menschen von starker Gefühlserregbarkeit. Oft fehlt ihrem Leben die volle Harmonie, und nicht selten finden wir sie zeitweilig von Trübsinn beherrscht. Sie können kein Maß halten und sind quälenden und fixen Ideen unterworfen; sie fallen in Verzückung, hören Stimmen, sehen Gesichte und zeigen alle möglichen Sonderbarkeiten, die man gewöhnlich als krankhaft bezeichnet. Ja oft tragen gerade diese krankhaften Züge dazu bei, ihnen auf dem Gebiet des religiösen Lebens Geltung und Einfluß zu verschaffen.

Wünscht man ein konkretes Beispiel, so liefert uns George Fox das denkbar beste. Die Quäker-Religion, die er gründete, verdient die höchste Beachtung. In einer Zeit konventionellen Scheinwesens war sie eine auf Innerlichkeit gerichtete Religion der Wahrhaftigkeit, eine Annäherung an die ursprüngliche Wahrheit des Evangeliums, wie man sie in England noch nicht erlebt hatte. Soweit unsre christlichen Sekten sich heute in der Richtung des Liberalismus entfalten, kehren sie im wesentlichen nur zu dem Standpunkt zurück, den Fox und die ersten Quäker schon zu ihrer Zeit einnahmen. Niemand kann im Ernst behaupten wollen, Fox habe die volle geistige Schärfe und Fassungskraft gefehlt. Alle, die ihm persönlich gegenübertraten — von Oliver Cromwell bis herunter zu den Grafschaftsbeamten und Gefängniswärtern — scheinen seine geistige Überlegenheit anerkannt zu haben. Dabei war aber Fox ein Psychopath oder „détraqué“ der schlimmsten Art. In seinem Tagebuch finden sich vielfach Eintragungen wie folgende:

„Einst ging ich mit mehreren Freunden; da hob ich „mein Antlitz und sah drei Kirchtürme. Die gaben meinem „Leben eine neue Richtung. Ich fragte, welcher Ort das „sei, und erhielt die Antwort: Lichfield. Sofort kam das „Wort des Herrn über mich, ich sollte dorthin gehen. Als „wir an das Haus gelangten, auf das wir zuhielten, bat ich „meine Freunde, einzutreten, sagte aber nicht, wohin ich „gehen müßte. Sobald sie fort waren, schritt ich weiter, „immer gradeaus über Hecken und Gräben, bis ich eine „Meile vor Lichfield war; dort hüteten Hirten auf einem „großen Felde ihre Herden. Da befahl mir der Herr, meine „Schuhe auszuziehen. Ich zögerte noch, denn es war „Winter; aber das Wort des Herrn brannte wie Feuer in „mir. So zog ich denn meine Schuhe aus und ließ sie bei „den Hirten, und die armen Hirten zitterten und staunten. „Danach ging ich noch eine Meile weit, und sobald ich in „der Stadt war, kam das Wort des Herrn wieder über mich „und befahl mir: Rufe ‚wehe der blutigen Stadt Lichfield‘. „So ging ich die Straßen auf und nieder und rief mit lauter „Stimme: ‚wehe der blutigen Stadt Lichfield.‘ Da es „Markttag war, ging ich auf den Marktplatz, wandelte hin „und her, stand still und rief von neuem: ‚wehe der blutigen „Stadt Lichfield.‘ Und niemand legte die Hand an mich. „Als ich so rufend durch die Straßen ging, schien mir ein „Rinnsal von Blut durch dieselben zu fließen und der Markt„platz erschien mir wie ein blutiger Pfuhl. Als ich den Be„fehl, der an mich ergangen war, ausgerichtet hatte und „mich wieder frei fühlte, verließ ich die Stadt in Frieden. „Ich kam wieder zu den Hirten, gab ihnen etwas Geld und „ließ mir meine Schuhe zurückgeben. Aber das Feuer des „Herrn brannte so in meinen Füßen und in meinem Leibe, „daß ich kein Verlangen trug, die Schuhe wieder anzuziehen. „Ich war unschlüssig, ob ich es tun sollte oder nicht, bis „mir der Herr die Erlaubnis dazu gab. Dann wusch ich „mir die Füße und zog die Schuhe wieder an. Danach „fiel ich in ein tiefes Sinnen, warum ich wohl gegen jene „Stadt ausgesandt worden und sie die blutige Stadt habe „nennen müssen. Denn obgleich die Stadt eine Zeitlang „für den Minister eingetreten war und später für den König, „und infolgedessen in dem Kriege zwischen beiden viel Blut „in der Stadt vergossen worden, so war es doch schließlich „in ihr nicht ärger zugegangen als an vielen andern Orten. „Aber später erfuhr ich, daß zu des Kaisers Diokletian „Zeiten tausend Christen in Lichfield den Märtyrertod hatten

„erdulden müssen. So mußte ich ohne Schuhe durch das „Rinnsal ihres Blutes in den Straßen und durch die Lachen „ihres Blutes auf dem Marktplatz waten, damit ich das „Andenken an das Blut jener Märtyrer wieder erweckte, „das vor mehr als tausend Jahren vergossen worden war „und nun kalt in den Straßen der Stadt lag. So wirkte „dies Blut auf meinen Geist und ich gehorchte dem Wort „des Herrn."

Da wir das Tatsachenmaterial der religiösen Erfahrung studieren wollen, dürfen wir unmöglich diese pathologischen Seiten übersehen. Wir müssen sie beschreiben und benennen, gerade als wenn sie sich bei nichtreligiösen Personen zeigten. Zwar scheuen wir unwillkürlich davor zurück, eine Erscheinung, die wir schätzen und lieben, gleich andren Objekten verstandesmäßig zu bearbeiten. Das erste, was der Verstand seinen Objekten gegenüber tut, ist, daß er sie klassifiziert. Aber alles, was uns außergewöhnlich bedeutend erscheint und unsre Ehrfurcht erweckt, erregt auch in uns das Gefühl, als müsse es sui generis (einzigartig) sein. Vermutlich würde es auch ein Krebs als persönliche Beleidigung empfinden, wenn er hören könnte, wie wir ihn ohne weitere Umstände zu den Krustentieren rechnen. „Ich bin durchaus nichts der Art", würde er sagen, „ich bin ich selbst, ich selbst allein."

Eine weitere Aufgabe der verstandesmäßigen Bearbeitung ist die, die Ursachen der betreffenden Erscheinung aufzudecken. Spinoza sagt: „Ich will die Handlungen und Neigungen der Menschen analysieren, als wenn es sich um Linien, Flächen und Körper handelte." Und an einer andern Stelle heißt es bei ihm, er wolle unsre Leidenschaften und ihre Eigentümlichkeiten mit demselben Auge betrachten, mit dem er alle natürlichen Dinge anschaue, da die Folgen unsrer Affekte sich mit derselben Notwendigkeit aus ihrer Natur ergäben, als aus der Natur eines Dreiecks folge, daß die Summe seiner drei Winkel gleich zwei rechten sein müsse. Ähnlich schreibt M. Taine in der Einleitung zu seiner Geschichte der englischen Literatur: „Ob die Tatsachen moralischer oder physischer Art sind, das macht keinen

Unterschied. Sie sind stets durch irgend etwas verursacht. Ehrgeiz, Mut, Wahrhaftigkeit haben ebensowohl ihre Ursachen als Verdauung, Muskelbewegung und Körperwärme. Laster und Tugend sind Produkte wie Vitriol und Zucker.“ Wenn wir solche Ausführungen des Verstandes lesen, der die tatsächlichen Bedingungen aller Erscheinungen restlos aufzuzeigen sucht, so fühlen wir uns in den Tiefen unsers innersten Lebens negiert — ganz abgesehen von unsrer berechtigten Ungeduld angesichts der etwas lächerlichen Prahlerei des Programms. Derartige Vergleiche drohen, meinen wir, die Lebensgeheimnisse unsrer Seele zu vernichten. Sollte es gelingen, ihren Ursprung zu erklären, so wäre damit — scheint es — gleichzeitig ihre Bedeutung wegerklärt und ihr Wert wäre auf die Stufe jener nützlichen Krämerwaren herabgedrückt, von denen M. Taine spricht.

Der gewöhnlichste Ausdruck dieser Annahme, der geistige Wert einer Erscheinung werde durch die Behauptung, sie sei niederen Ursprungs, aufgehoben, ist wohl in jenen Urteilen zu sehen, die nicht-sentimentale Menschen so oft über ihre sentimentaleren Bekannten fällen: Alfred glaubt so fest an die Unsterblichkeit, weil er solch erregbares Temperament hat; — Fannys außergewöhnliche Gewissenhaftigkeit ist nur eine Folge ihrer überreizten Nerven; — Wilhelms düstere Weltanschauung ist durch seine schlechte Verdauung verursacht, wahrscheinlich hat er Leberverhärtung; — Elisens Enthusiasmus für die Kirche ist ein Zeichen ihres hysterischen Zustandes; — Peter würde weniger besorgt um seine Seele sein, wenn er mehr Bewegung in frischer Luft hätte usw. Ein krasseres Beispiel derselben Urteilsweise ist die bei gewissen Schriftstellern heute beliebte Art, religiöse Stimmungen dadurch zu kritisieren, daß man eine Verbindung zwischen ihnen und dem Geschlechtsleben aufzeigt. Bekehrung, heißt es, ist eine Krisis zwischen Jünglingsalter und Mannbarkeit. Die Kasteiungen der Heiligen und die Aufopferung der Missionare seien nur Zeichen der Verirrung des elterlichen Instinkts der Selbsthingabe. Für die hysterische, nach natürlichem

Leben hungernde Nonne sei Christus nur der eingebildete Ersatz für einen rein irdischen Gegenstand ihrer Liebe. Und ähnliches mehr[1].

Wir sind alle bis zu einem gewissen Grade mit diesem Verfahren, uns antipathische Gemütszustände herabzusetzen, vertraut. Wir alle wenden es gelegentlich an, wenn wir Personen kritisieren, deren Gemütszustand wir für überreizt halten. Aber wenn andere unsre eignen erhabnen Seelen-

---

[1]) Wie es häufig bei Ideen der Fall ist, die eine Zeitlang in der Luft liegen, so scheut sich auch diese Anschauungsweise vor einer streng durchgeführten allgemeinen Theorie und läßt sich nur gelegentlich und andeutungsweise vernehmen. Meines Erachtens kann kaum irgendeine Erklärung weniger instruktiv sein als diese, welche in der Religion einen irregeleiteten Geschlechtstrieb sehen will. Sie erinnert uns — so roh und unverschämt wird sie oft vorgetragen — an die bekannte katholische Schmähung, die Reformation sei am besten zu begreifen, wenn man sich daran erinnere, daß sie im letzten Grunde durch Luthers Wunsch, eine Nonne zu heiraten, veranlaßt wurde. Die Wirkungen sind in diesen Fällen unendlich viel größer als die angeführten Ursachen, und ihrer Natur nach meist geradezu entgegengesetzter Art. Wohl gibt es in der großen Menge religiöser Erscheinungen einige mit offenkundig sinnlichem Charakter, z. B. die Geschlechts-Gottheiten und die unzüchtigen Kulthandlungen im Polytheismus. Auch die ekstatischen Gefühle der Vereinigung mit dem Heiland bei einigen wenigen christlichen Mystikern gehören hierher. Aber dann könnte man die Religionen ebensogut auch als eine Abirrung der Verdauungstätigkeit bezeichnen und diese Auffassung durch die Verehrung des Bacchus und der Ceres beweisen wollen, oder etwa durch die ekstatischen Gefühle einiger Heiligen beim Abendmahl. Die religiöse Sprache verwendet die armen Bilder, die unser Leben bietet, und der ganze Organismus liefert uns Bezeichnungen, wenn das Gemüt stark zur Aussprache angeregt wird. In der religiösen Literatur sind die dem Gebiet des Essens und Trinkens entnommenen Ausdrücke kaum weniger häufig als diejenigen aus dem Geschlechtsleben. Wir „hungern und dürsten nach Gerechtigkeit", wir „haben am Herrn einen süßen Geschmack", wir „schmecken und sehen, daß er gut ist". „Geistliche Milch für amerikanische Säuglinge aus den Brüsten der beiden Testamente" ist der Untertitel einer früher in Neu-England berühmten Gebetsfibel. Die christlichen Andachtsbücher schwelgen geradezu in Milch. Gedacht ist dabei nicht an die Mutter, sondern an das hungrige Kind.

zustände herabsetzen, indem sie sagen, sie seien „nichts als“ der Ausdruck unsrer körperlichen Beschaffenheit, so fühlen wir uns beleidigt und verletzt. Wir wissen, daß — welches auch die Eigenschaften unsers Körpers sein mögen — unsre geistigen Zustände ihren selbständigen Wert als Offenbarungen der lebendigen Wahrheit haben, und wir wünschen, dieser „medizinische Materialismus“ möchte zum Schweigen gebracht werden.

St. François de Sales schreibt z. B. in seinem „Gebet um Ruhe“: „In diesem Zustande ist die Seele wie ein kleines Kind, das noch an der Brust liegt, und dessen Mutter ihm ihre Milch zärtlich in den Mund fließen läßt, ohne daß es auch nur die Lippen zu bewegen braucht. So auch hier.... Unser Herr will, daß wir satt werden sollen von der Milch, die seine Gnade in unsern Mund strömen läßt, und daß wir ihre Süßigkeit empfinden, ohne zu wissen, daß sie vom Herrn kommt.“ Und an einer andern Stelle: „Seht die kleinen Kinder an der Brust ihrer nährenden Mutter; von Zeit zu Zeit könnt ihr bemerken, wie sie sich einen kleinen Ruck geben und sich fester anschmiegen, da es ihnen so gut schmeckt. So macht auch das Herz, im Gebet mit seinem Gott vereint, oft den Versuch, die göttliche Süßigkeit fester zu umfangen, zu einer noch innigeren Vereinigung zu gelangen.“ Chemin de la Perfection ch. XXXI; Amour de Dieu VII ch. I.

Übrigens könnte man die Religion auch ebensogut als eine Störung der Atmungstätigkeit bezeichnen. Die Bibel ist voll von Ausdrücken, die für Atembeschwerden gebraucht werden: „Entzieh dein Ohr nicht meinem Seufzen; mein Stöhnen ist nicht verborgen vor dir; mein Herz ächzt, meine Kraft ermattet; mein Gebein glüht von meinem Schreien während der ganzen Nacht; wie der Hirsch nach frischem Wasser schreit, so schreit meine Seele, Herr, nach dir.“ „God's Breath in Man“ ist der Titel des Hauptwerkes des bekanntesten amerikanischen Mystikers (Thomas Lake Harris). In einigen nicht christlichen Ländern bildet sogar die Regulierung des Ein- und Ausatmens die Grundlage aller religiösen Disziplin.

Diese Argumente hätten ebensoviel Beweiskraft wie diejenigen, die man zugunsten der Sexualtheorie anführen hört. Aber die Vertreter der letzteren werden sagen, daß ihr Hauptargument kein Analogon habe. Denn die beiden Haupterscheinungen der Religion, nämlich Weltschmerz und Weltentsagung, gehörten wesentlich dem Jünglingsalter an und fielen also mit der Entwicklung des Geschlechtstriebes zusammen. Auch hierauf ist die Entgegnung leicht. Selbst wenn das behauptete Zusammenfallen uneingeschränkt zuträfe (was

„Medizinischer Materialismus“ ist in der Tat eine gute Bezeichnung für das gar zu einfältige Gedankengefüge, das wir hier betrachten. Dieser medizinische Materialismus tut den Apostel Paulus ab, indem er sein Gesicht auf dem Wege nach Damaskus eine Folge der Verletzung seiner Großhirnrinde nennt und ihn als Epileptiker bezeichnet. Er beurteilt die heilige Therese als eine Hysterische und Franz v. Assisi als einen erblich Belasteten. George Fox' Unzufriedenheit mit dem Scheinwesen seiner Zeit und sein Ringen nach Wahrhaftigkeit betrachtet er als Zeichen eines starken Verdauungsleidens. Carlyles Brusttöne bei

---

nicht der Fall ist), so erwacht ja nicht nur das Geschlechtsleben, sondern das gesamte höhere Geistesleben im Jünglingsalter. Man könnte dann also auch die Behauptung aufstellen, das Interesse an Mechanik, Physik, Chemie, Logik, Philosophie und Soziologie, das mit demjenigen an Poesie und Religion zusammen in den Jugendjahren hervorbricht, sei auch eine Verkehrung des Geschlechtstriebes. Aber das wäre natürlich einfach Nonsens. Wenn die Frage übrigens durch das zeitliche Zusammenfallen zu entscheiden sein soll, was fangen wir dann mit der Tatsache an, daß doch die vorzugsweise religiöse Zeit vielmehr das Greisenalter zu sein scheint, wo das Gähren des Geschlechtstriebes vorbei ist?

Es liegt einfach so, daß man zur Erklärung der Religion auf den Inhalt des religiösen Bewußtseins sehen muß. In dem Augenblick, wo man das tut, sieht man, daß die Religion mit der Befriedigung des Geschlechtstriebes in gar keinem Zusammenhang steht. Alles ist hier verschieden: die Objekte, die Stimmungen, die Fähigkeiten und Handlungen. Jede allgemein durchgeführte Vergleichung ist einfach unmöglich. Wir finden sogar meistens Kontrast und völlige Unverträglichkeit beider Gebiete. Wenn nun die Vertreter der Sexualtheorie sagen, das alles sei für ihre Behauptung gleichgültig; jedenfalls würde ohne die chemischen Bestandteile, die die Geschlechtsorgane dem Blut zuführen, das Gehirn nicht genügend ernährt werden, um religiöses Leben zu erzeugen, so mag dieser letzte Satz richtig oder unrichtig sein, jedenfalls lehrt er uns absolut nichts. Wir können keine Folgesätze aus ihm ableiten, die uns den Sinn und den Wert der Religion erklären hülfen. In diesem Sinne hängt die Religion ebensogut von der Milz, den Drüsen und den Nieren ab wie von den Geschlechtsorganen. Somit verflüchtigt sich die ganze Theorie in die unbestimmte allgemeine Behauptung, daß der Geist in irgendeiner Weise durch den Körper beeinflußt werde.

der Beschreibung des Elends erklärt er durch einen Magen-Darm-Katarrh. Alle diese geistigen Überspanntheiten, sagt er, erweisen sich bei genauerem Zusehen als Krankheitserscheinungen (höchst wahrscheinlich durch Selbstsuggestion entstandene), die der verkehrten Tätigkeit verschiedener Drüsen zuzuschreiben sind, welche die Physiologie noch entdecken wird.

Mit solchen Erklärungen meint der medizinische Materialismus die geistige Würde solcher Menschen weginterpretiert zu haben[1].

Wir wollen nun möglichst unbefangen zur Sache Stellung nehmen. Die moderne Psychologie behauptet das Vorhandensein bestimmter psycho-physischer Verbindungen und stellt daraufhin die These auf, die Abhängigkeit geistiger Zustände von körperlichen Bedingungen sei durchgehend und vollständig. Wenn wir diese These gelten lassen, so muß dem medizinischen Materialismus im allgemeinen, vielleicht sogar seinen einzelnen Aufstellungen etwas Richtiges zugrunde liegen. Paulus hatte zweifellos einen epilepsieartigen, wenn nicht epileptischen Anfall. George Fox war erblich belastet. Carlyle war unbedingt irgendwie organisch beeinflußt usw. Aber nun frage ich: wie kann eine solche kausale Betrachtung der Tatsachen des geistigen Lebens in irgendeiner Weise über den wahren Wert dieses Lebens entscheiden? Nach dem ebenerwähnten allgemeinen Postulat der Psychologie gibt es keinen einzigen Gemütszustand, er sei erhaben oder niedrig, gesund oder krankhaft, der nicht irgendeinen organischen Prozeß zu seiner Grundlage hätte. Wissenschaftliche Theorien sind ebensowohl organisch bedingt wie religiöse Erregungen. Und wenn unsre Einsicht nur tief genug wäre, so würden wir zweifellos erkennen, daß die „Leber“ nicht nur die Schriften des trotzigen Atheisten, sondern genau ebenso diejenigen des schuld-

---

1) Als treffliches Beispiel für die Denkweise des medizinischen Materialismus vergl. einen Artikel wie „Les Variétés du Type dévot“ von Dr. Binet-Senglé in der Revue de l'Hypnotisme XIV, 161.

bewußten Methodisten beeinflußt. Je nach der Art ihrer Einwirkung auf das durchrinnende Blut kommt entweder die methodistische oder die atheistische Gemütsverfassung zustande. Und ebenso ist es mit unserm Entzücken und unsrer Gefühllosigkeit, unserm Hoffen und Sehnen, unserm Fragen und Glauben; alles das ist organisch bedingt, gleichviel ob der Inhalt religiöser oder nichtreligiöser Art ist.

Behauptet man also die organische Verursachung eines religiösen Gemütszustandes, um dadurch seinen Anspruch auf höheren geistigen Wert zu entkräften, so verfährt man ganz unlogisch und willkürlich, es sei denn, daß man bereits im voraus eine psychologische Theorie fertig hat, welche geistige Werte mit bestimmten Arten physiologischer Veränderung verbindet. Sonst würde keiner unsrer Gedanken und keins unsrer Gefühle — auch nicht unsre wissenschaftlichen Lehrsätze und ebensowenig die Negationen des Unglaubens — irgendeinen Wert als Offenbarung der Wahrheit behalten; denn alle ohne Ausnahme sind durch einen bestimmten körperlichen Zustand der betreffenden Person bedingt.

Wir brauchen nicht erst zu sagen, daß die Vertreter des medizinischen Materialismus in Wirklichkeit so weitgehende Schlüsse nicht ziehen. Sie setzen wie alle andern Menschen voraus, daß gewisse Gemütszustände anderen überlegen sind und uns mehr Wahrheit enthüllen; und dabei bringen sie ganz einfach ein gewöhnliches Werturteil in Anwendung. Sie haben keine physiologische Theorie über die Entstehung dieser ihrer Lieblingszustände, durch die sie ihren Wert steigern könnten. — Der Versuch, Zustände, die man nicht liebt, dadurch herabzusetzen, daß man sie in unbestimmter Weise mit Nerven und Leber in Beziehung setzt und sie als körperliche Gebrechen bezeichnet, ist also völlig unlogisch und widersinnig.

Wir wollen in dieser ganzen Frage gerecht urteilen und gegen uns und die Tatsachen offen sein. Wenn wir gewisse Gemütszustände anderen überordnen, so geschieht das sicherlich nie wegen der Kenntnis ihres organischen Ursprungs,

sondern aus zwei ganz anderen Gründen: entweder weil sie uns ein unmittelbares Lustgefühl erregen, oder weil wir für die Zukunft gute Früchte von ihnen erhoffen. Wenn wir verächtlich von Fieberphantasien sprechen, so ist sicherlich nicht der Fieberprozeß als solcher der Grund unsrer Geringschätzung. Wüßten wir nicht das Gegenteil, so könnten 39 oder 40 Grad eine günstigere Temperatur für die Entstehung und Entwicklung von Wahrheiten sein als die gewöhnliche Blutwärme von 37 Grad. Das Unangenehme liegt entweder in den Phantasien selbst oder darin, daß sie der Kritik nüchterner Stunden nicht standzuhalten vermögen. Wenn wir die Gedanken schätzen, die einem gesunden Körper entstammen, so haben die besonderen chemischen Prozesse der Gesundheit schlechterdings keinen Einfluß auf unser Urteil. Wir wissen tatsächlich fast nichts über diese Prozesse. Es ist vielmehr der Charakter eines mit den Gedanken verbundenen, innerlich beglückenden Gefühls, der ihnen das Prädikat „gut“ einträgt, oder es ist ihr Zusammenstimmen mit unsern sonstigen Einsichten und ihre Nützlichkeit für die Bedürfnisse unsres Lebens, die sie uns als wahr erscheinen läßt.

Die mehr innerlichen und die mehr äußerlichen Kriterien treffen aber nicht immer zusammen. Innere Befriedigung und äußere Nützlichkeit stimmen nicht immer überein. Das Angenehme bewährt sich nicht immer an dem Urteil der übrigen Erfahrungen. Der Unterschied zwischen dem betrunkenen Philipp und dem nüchternen Philipp ist ein klassisches Beispiel zur Bestätigung. Wenn nur das Lustgefühl zu entscheiden hätte, so müßte Trunkenheit im menschlichen Leben am höchsten gewertet werden. Aber so beglückend ihre Offenbarungen für den Augenblick auch sein mögen, sie befinden sich in einem Zusammenhange, der es unmöglich macht, sie lange fortzusetzen. Die Folge dieses Auseinanderfallens der beiden Kriterien ist die Ungewißheit, die sich noch so häufig bei unserer Wertbeurteilung geltend macht. Es gibt Momente gefühlsmäßiger und mystischer Erfahrung — wir werden später noch mehr da-

von hören — die die Empfindung außerordentlicher innerer Kraft und Erleuchtung mit sich bringen. Aber sie kommen selten und kommen nicht jedem; und das übrige Leben steht entweder in keiner Verbindung mit ihnen oder widerspricht ihnen gar. Manche Menschen folgen nun in solchen Fällen mehr der Stimme des Augenblicks, andre lassen sich lieber von den allgemeinen Lebenserfahrungen leiten. Daher die traurige Uneinigkeit in so vielen Werturteilen der Menschen!

Diese Uneinigkeit kann indessen nicht auf bloß medizinisch-physiologischem Wege beseitigt werden. Die Unmöglichkeit, sich ausschließlich an die physiologischen Kriterien zu halten, zeigt sich an der Theorie moderner Schriftsteller über die Ursachen der Genialität. „Genialität", urteilt Dr. Moreau, „ist nur einer der vielen Zweige des neuropathischen Baumes". „Genialität", sagt C. Lombroso, „ist ein Zeichen von Entartung und mit moralischem Wahnsinn verwandt." J. F. Nisbet schreibt: „Jedesmal, wenn eines Menschen Leben bedeutend genug ist und mit hinreichender Ausführlichkeit besprochen wird, um Gegenstand nützlicher Studien zu sein, gehört der Betreffende unfehlbar zu der Kategorie der Kranken .... Und es ist wohl zu beachten, daß für gewöhnlich die Regel gilt: Je größer das Genie, desto größer die Anomalie[1]."

Schreiten nun aber diese Autoren, nachdem sie zu ihrer eigenen Befriedigung festgestellt haben, daß die Werke des Genius Krankheitserzeugnisse sind, konsequenterweise dazu fort, den Wert dieser Erzeugnisse zu beanstanden? Leiten sie ein neues Werturteil von ihrer neuen Lehre über die genetischen Bedingungen ab? Verbieten sie uns, von nun an die Leistungen des Genius zu bewundern? Sagen sie unumwunden, daß kein Nervenkranker je eine neue Wahrheit finden kann? Keineswegs! Ihr unmittelbares Empfinden ist hier zu stark und schützt sie gegen Folgerungen, die der medizinische Materialismus in rein logischer Konsequenz ziehen müßte. Ein Anhänger dieser Richtung

[1]) J. F. Nisbet: The Insanity of Genius, 3. ed., London 1893, pp. 16. 24.

(Max Nordau) hat in der Tat unter Berufung auf medizinische Beweisgründe versucht, den Wert der Werke der Genies in Bausch und Bogen zu bestreiten (nämlich solche Werke zeitgenössischer Kunst, die er selbst nicht zu genießen imstande ist — und es gibt deren viele). Aber meistens werden die Meisterwerke unbeanstandet gelassen, und der Angriff der medizinischen Richtung beschränkt sich entweder auf solche alten Erzeugnisse, die jeder als wirklich überspannt anerkennt, oder er richtet sich ausschließlich gegen religiöse Kundgebungen. Letzteres geschieht aber, weil diese religiösen Kundgebungen schon im voraus verdammt sind, da der Kritiker sie aus inneren Gründen mißbilligt. In der Naturwissenschaft und der gewerblichen Kunst fällt es niemandem ein, bestimmte Meinungen dadurch widerlegen zu wollen, daß man die nervöse Veranlagung ihrer Vertreter nachweist. Die Meinungen werden hier ausnahmslos an ihrer eignen Logik und durch praktische Versuche erprobt, mögen ihre Vertreter noch so nervös veranlagt sein. Mit den religiösen Anschauungen sollte es nicht anders gehalten werden. Ihre Bedeutung kann nur durch Werturteile, die direkt von ihnen selbst abgeleitet werden, festgestellt werden. Also durch Urteile, die sich in erster Linie auf unser eignes, unmittelbares Gefühl gründen, sodann auf die erfahrungsmäßig sicheren Beziehungen jener religiösen Anschauungen zu unsrer Moral und zu unsren übrigen Wahrheitserkenntnissen.

Kurz gesagt: Unmittelbare Gewißheit, philosophisch-erweisbare Vernunftgemäßheit und ethische Bewährung sind die einzig brauchbaren Kriterien. Die heilige Therese könnte Nerven wie ein Lamm gehabt haben: das würde ihre Religiosität noch nicht als echt erweisen, wenn jene anderen Kriterien gegen sie sprächen. Bewährt sich aber ihre Religiosität an diesen anderen Kriterien, so dürfte es sehr gleichgültig sein, wie hysterisch und nervös überreizt die Heilige hier auf Erden war.

Wir sehen uns also bei unsrem Suchen nach Wahrheit auf die allgemein üblichen Beurteilungsgrundsätze zurück-

gewiesen, wie das die empirische Philosophie stets betont hat. Dogmatistische Philosophen haben nach Wahrheitskriterien gesucht, die uns der Berufung auf die Zukunft entheben könnten. Irgendein bestimmtes Kennzeichen zu finden, durch das wir sofort und ein für allemal gegen jeden Irrtum geschützt seien, das ist der Lieblingstraum der dogmatisierenden Philosophie gewesen. Es ist klar, daß der Aufweis des Ursprungs der Wahrheit ein wundervolles Kriterium dieser Art wäre, wenn nur die verschiedenen „Ursprünge" in dieser Hinsicht voneinander zu unterscheiden wären. Die Geschichte des Dogmatismus zeigt denn auch, daß der „Ursprung" stets ein beliebtes Argument gewesen ist. Ursprung in unmittelbarer Erleuchtung, Ursprung in päpstlicher Autorität, Ursprung in übernatürlicher Offenbarung durch Vision, durch Mitteilung oder irgendeinen unbeschreiblichen Eindruck, Ursprung in der unmittelbaren Ergriffenheit von einem höheren Geist, der prophetische und warnende Worte eingibt, Ursprung in irgendeiner Art zwangsmäßiger Einwirkung: das sind die stets wiederkehrenden Zeugnisse, die für die Wahrheit der in der Religionsgeschichte sich ablösenden Meinungen angeführt werden. Die medizinischen Materialisten sind also nur verspätete Dogmatisten und wenden das „Ursprungs"-Kriterium ihrer Vorgänger in einer Weise an, die es aufhebt, anstatt es zu Ansehen zu bringen.

Sie machen auch mit ihrem Gerede über pathologischen Ursprung nur so lange Eindruck, als von der andern Seite übernatürlicher Ursprung in Anspruch genommen wird und als überhaupt lediglich das Argument vom Ursprung diskutiert wird. Letzteres ist indes doch selten für sich allein gebraucht worden, da es zu offenkundig unzureichend ist. H. Mandsley, vielleicht der Einsichtigste derer, welche die Übernatürlichkeit der Religion auf Grund ihres Ursprungs verneinen, sieht sich doch gezwungen zu schreiben:

„Welches Recht haben wir, anzunehmen, die Natur könne nur durch normale Geister ihrem Ziele näher kommen? Sie mag einen unnormalen Geist für einen besonderen Zweck

für geeigneter halten. Nur die Leistung selbst und die Eigenschaft des Urhebers, welche die Leistung zustande gebracht hat, sind ausschlaggebend. Vom kosmischen Standpunkt macht es wenig aus, ob der Charakter des betreffenden Menschen in andrer Beziehung Mängel aufweist, mag er selbst ein Heuchler, Ehebrecher, Überspannter oder Wahnsinniger sein.... Wir kommen immer wieder zu unsrer alten Gewißheits-Instanz zurück, nämlich zu der allgemeinen Übereinstimmung der Menschen, oder wenigstens derer, die auf Grund ihrer Geistes-Bildung als maßgebend gelten dürfen[1].

Also ist auch für Mandsley das letzte Kriterium eines Glaubens nicht sein Ursprung, sondern die Art, wie er im ganzen wirkt. Das ist aber unser eigenes empiristisches Kriterium, und auch die eifrigsten Vertreter übernatürlichen Ursprungs haben schließlich eben dies in Anwendung bringen müssen. Unter den Visionen und Botschaften waren einige so töricht und unter den Entzückungen und Ergriffenheiten blieben einige so ohne jeden Einfluß auf die Lebensführung und Charakterbildung, daß man sie unmöglich als bedeutsam, geschweige denn als göttlich bezeichnen konnte. In der Geschichte der christlichen Mystik ist es immer eine schwierige Frage gewesen, die den größten Scharfsinn und die größte seelische Erfahrung erforderte, wie zu unterscheiden sei zwischen solchen Botschaften und Erfahrungen, die durch göttliche Wunder und Wirksamkeit verursacht sind, und solchen, die der Teufel in seiner Bosheit vorspiegelt, um so den Frommen doppelt zu einem Sohn der Hölle zu machen. Auch da mußte man sich schließlich an unser empiristisches Kriterium halten: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen, nicht an ihren Wurzeln. Jonathan Edwards Abhandlung über religiöse Affekte (Treatise on Religious Affections) ist eine sorgfältige Arbeit über diese These. Die Wurzeln der menschlichen Tugend sind für uns unerkennbar. Kein

[1]) H. Mandsley: Natural Causes and Supernatural Seemings. 1886, pp. 257. 256.

äußerer Schein ist ein untrüglicher Beweis von Gnade. Unser Handeln ist das einzige sichere Zeugnis — auch für uns selbst — daß wir echte Christen sind.

„Bei der Beurteilung unser selbst", schreibt Edwards, „müssen wir sicherlich auf das Zeugnis sehen, auf das auch „unser höchster Richter sehen wird, wenn wir am jüngsten „Tage vor ihm stehen . . . Es gibt keine Gnade des Geistes „Gottes, deren Besitz für die Frommen ein so entscheiden„des Zeugnis ablegte als christliches Handeln . . . Soweit „unsere religiöse Erfahrung sich praktisch bewährt, so weit „erweist sie sich als geistlich und göttlich."

Katholische Schriftsteller legen den gleichen Nachdruck darauf. Die fromme Stimmung, die eine Vision, eine Stimme oder irgendeine andere himmlische Gunstbezeugung zurücklassen, gilt als das einzige Merkmal, welches Sicherheit gibt, daß es sich nicht um Täuschungen des Versuchers handelt. So sagt die heilige Therese:

„Wie Halbschlaf, anstatt den Geist zu erquicken, ihn „nur um so mehr ermattet, so sind bloße Operationen der „Einbildungskraft nur geeignet, die Seele zu schwächen. „Statt Nahrung und Kraft erntet sie nur Ermüdung und „Ekel. Eine echt himmlische Vision bringt ihr dagegen „eine Fülle von unaussprechlichem geistlichen Reichtum „ein und erneuert zugleich ihre körperliche Kraft. Ich „führte diese Gründe denjenigen gegenüber an, die in „meinen Visionen nichts als ein Werk des Teufels und ein „Spiel meiner Einbildungskraft sahen. Ich zeigte ihnen das „Kleinod, das mir die göttliche Hand zurückgelassen hatte: „meine tatsächliche Gemütsstimmung. Alle, die mich „kannten, sahen, daß ich verändert war. Mein Beichtvater „hat es bezeugt. Mein Fortschritt, der sich in jeder Hin„sicht fühlbar machte, blieb den Leuten nicht verborgen; „er lag klar vor ihren Augen. Und ich selbst konnte un„möglich glauben, daß, wenn der Teufel meine Visionen „verursacht hätte, er, um mich zu verderben und in die „Hölle zu bringen, ein Mittel gebraucht haben sollte, das „seinen eignen Interessen so entgegenarbeitete wie das, „meine böse Eigenschaften zu tilgen und mich statt dessen „mit männlichem Mut und andern Tugenden zu erfüllen; „denn ich fühlte deutlich, daß eine einzige dieser Visionen „genügte, um mir all diesen Segen zu bringen[1]."

---

[1]) Selbstbiographie, Kap. 28.

Aber, könnte man fragen, wenn wir die religiösen Erscheinungen nur nach ihren Früchten beurteilen sollen, warum dann überhaupt den tatsächlichen Bedingungen nachspüren? Warum dann nicht einfach alle pathologischen Fragen übergehen?

Darauf antworte ich ein Doppeltes: erstens treibt uns unbesiegbare Wißbegier gebieterisch dazu an; und zweitens führt es stets zu besserem Verständnis einer Erscheinung, wenn man auch ihre Übertreibungen und Verkehrungen betrachtet, und wenn man untersucht, durch welche anderen Erscheinungen sie ersetzt oder verdrängt werden kann, und in welchen verwandtschaftlichen Beziehungen sie zu wieder andren steht. Nicht um dann die betreffende Erscheinung um der niederen Verwandtschaften willen oder zugleich mit diesen abzutun, sondern um vielmehr durch den Kontrast erst recht herauszustellen, welche Vorzüge sie besitzt, und um zugleich zu erkennen, welchen Gefahren sie ausgesetzt ist.

Krankheitszustände bieten den Vorteil, daß sie einzelne Faktoren des geistigen Lebens isolieren und uns instand setzen, dieselben unbeeinflußt von ihrer gewöhnlichen Umgebung zu beobachten. So spielen sie in der Geistes-Anatomie dieselbe Rolle, die in der Körper-Anatomie dem Seziermesser und dem Mikroskop zukommt. Wollen wir ein Objekt gründlich kennen lernen, so müssen wir es innerhalb und außerhalb seiner Umgebung beobachten und müssen auch alle seine möglichen Veränderungen studieren. Das Studium der Halluzinationen ist so für den Psychologen der Schlüssel zur Erkenntnis normaler Wahrnehmung geworden, das Studium der Illusionen der Schlüssel zur Erkenntnis der Vorstellungstätigkeit. Krankhafte Regungen und Zwangsvorstellungen, sogenannte fixe Ideen, haben vielfach erst Licht über die Psychologie des normalen Willens verbreitet, und Wahnvorstellungen und Sinnestäuschungen haben dasselbe für die normale Fähigkeit des Glaubens geleistet.

Ähnlich ist auch die Natur des Genies klarer erkannt worden durch die schon erwähnten Versuche, es mit psycho-

pathischen Erscheinungen in eine Reihe zu stellen. Das Gebiet des Wahnsinns, der Verdrehtheit, des krankhaften Temperaments, des Verlustes des geistigen Gleichgewichts, der psychopathischen Entartung (um nur ein paar der vielen Synonyma anzuführen, mit denen es bezeichnet worden) hat gewisse Eigentümlichkeiten und Neigungen, die bei einem Menschen von hoher Geisteskraft die Wahrscheinlichkeit beträchtlich vermehren, daß er sich hervortun und sein Zeitalter beeinflussen werde. Es besteht natürlich an sich keine besondere Verwandtschaft zwischen Wahnsinn und Verstandesstärke; die meisten Psychopathen haben vielmehr schwachen Verstand, und bedeutende Geister haben meist ein normales Nervensystem. Aber das psychopathische Temperament — mit was für einem Verstande es auch gepaart sein mag — bringt häufig Eifer und leichte Erregbarkeit mit sich. Der „Verschrobene" ist außerordentlich empfänglich für Gefühlserregungen, er ist fixen Ideen und Wahnvorstellungen unterworfen. Seine Ideen setzen sich leicht in Glauben und Handeln um, und wenn er sich eine neue Vorstellung gebildet hat, so hat er keine Ruhe, bis er sie verkündet oder sie irgendwie betätigt hat.

„Was soll ich davon denken?", sagt ein gewöhnlicher Mensch bei einer verwickelten Sache, aber in einem „verschrobenen" Geist nimmt die Frage gern die Form an: „Was muß ich dabei tun?" In der Selbstbiographie der hochsinnigen Annie Besant lese ich folgende Stelle: „Viele Menschen wünschen einer guten Sache Gedeihen; aber nur wenige wollen zu ihrem Gelingen mithelfen, und erst recht wenige wollen etwas daran wagen. ‚Irgend jemand muß es tun, aber warum gerade ich?' ist die stets wiederholte Frage schwächlicher Liebenswürdigkeit. ‚Irgend jemand muß es tun, warum also nicht ich?' ist der Ruf eines ernsten Dieners der Menschheit, der sich kühn der Gefahr entgegenstellt. Zwischen diesen beiden Sätzen liegen ganze Jahrhunderte moralischer Entwicklung." Nur zu wahr! und zwischen diesen beiden Sätzen liegt auch die Verschiedenheit der Geschicke eines Faulenzers und eines Psychopathen.

Wenn also ein hoher Verstand und ein psychopathisches Temperament in ein und demselben Individuum zusammentreffen, wie sie bei den endlosen Veränderungen und Kombinationen oft genug zusammentreffen müssen, so haben wir die bestmögliche Bedingung für die Art von Genies, die in die biographischen Wörterbücher aufgenommen werden. Solche Menschen begnügen sich nicht damit, verstandesmäßige Kritik zu üben. Ihre Gedanken erfüllen sie ganz und sie drängen sie — sei's zum Vorteil, sei's zum Nachteil — ihrer Umgebung oder ihrem Zeitalter auf. Sie sind's, die in Betracht kommen, wenn Lombroso, Nisbet und andre ihre Statistiken anrufen, um ihre paradoxen Thesen zu verteidigen.

Um nun auf die religiösen Erscheinungen zu kommen, so handelt es sich da zunächst um die Melancholie, die wie wir sehen werden, ein wesentliches Moment in jeder vollkommenen religiösen Entwicklung ausmacht; sodann um das Glücksgefühl, das echter Glaube verleiht; weiter um die ekstatischen Zustände der Erleuchtung, welche jede religiöse Mystik mit sich bringt[1]. Alles dies sind nur Spezialfälle allgemeiner menschlicher Gefühle und Erfahrungen. Religiöse Melancholie ist immer Melancholie, welche Eigentümlichkeiten ihr auch als religiöser anhaften mögen; religiöses Glücksgefühl bleibt Glücksgefühl; religiöse Verzückung bleibt Verzückung. Und wenn wir die absurde Idee aufgeben, ein Objekt verliere seinen selbständigen Wert, sobald es mit andern zusammengestellt oder sobald sein Ursprung aufgezeigt wird, wenn wir Werturteile nach Erfahrungsresultaten und innerem Gehalt fällen: wer sieht dann nicht ein, daß wir wahrscheinlich die Besonderheit religiöser Melancholie, Seligkeit und Verzückung viel besser bestimmen können, wenn wir sie gewissenhaft mit andrer Melancholie, Seligkeit und Verzückung vergleichen, als wenn wir uns weigern, sie in eine größere Klasse einzu-

---

[1]) Vgl. die Kritik der Wahnsinns-Theorie des Genies in der Psychological Review II, 287 (1895).

reihen und sie anstatt dessen so behandeln, als ständen sie außerhalb aller Naturordnung.

Ich hoffe, daß uns diese Annahme im Verlauf dieser Vorlesungen bestätigt werden wird. Was die vielen religiösen Erscheinungen psychopathischen Ursprungs betrifft, so brauchte es durchaus nicht überraschend oder beunruhigend zu sein, wenn so manche von ihnen von obenher als die köstlichsten der menschlichen Erfahrungen bezeugt würden. Es ist einem einzelnen unmöglich, den ganzen Bestand der Wahrheit zu finden. Nur wenige von uns sind nicht irgendwie schwach oder gar krank; gerade unsre Schwachheiten aber helfen uns unvermutet. Im psychopathischen Temperament ist diejenige Gefühlserregbarkeit gegeben, die die unerläßliche Bedingung für moralische Denkweise ist; in ihm liegt der Eifer und die Neigung zur Begeisterung, die für die praktische moralische Kraft wesentlich sind, und ebenso die Liebe zur Metaphysik und zur Mystik, die das Interesse über die Sinnenwelt hinausheben. Was ist also natürlicher, als daß dies Temperament uns in Regionen religiöser Wahrheiten führt, in Sphären des Universums, die den selbstzufriedenen Besitzern eines derben Nervensystems niemals würden erschlossen werden.

Gibt es so etwas wie Inspiration aus einer höheren Welt, so kann es sehr wohl sein, daß das nervös reizbare Temperament die Hauptbedingung der notwendigen Empfänglichkeit ist. Und damit, denke ich, kann ich die Frage nach dem Verhältnis von Religiosität und Neuropathie verlassen.

II. Umgrenzung des Themas.

Die meisten Bücher über Religionsphilosophie beginnen mit dem Versuch einer genauen Wesensbestimmung der Religion. Einige der vermeintlichen Definitionen werden wir später zu behandeln haben; ich will sie daher jetzt nicht aufzählen. Indessen schon die Tatsache, daß die Erklärungen so zahlreich und so verschiedenartig sind, beweist hinreichend, daß das Wort Religion keinen einfachen und eindeutigen Tatbestand bezeichnet, sondern ein Sammelbegriff ist. Der theoretisierende Geist neigt immer zu übermäßiger Vereinfachung des Stoffes. Das ist die Wurzel alles einseitigen absolutistischen Dogmatismus, durch den beide, Philosophie und Religion, geschädigt worden sind. Wir wollen uns vor solch einseitiger Behandlungsweise hüten, wollen deshalb von vornherein und rundweg zugeben, daß wir wahrscheinlich kein eindeutiges Grundprinzip finden werden, sondern viele Züge, die für die Religion abwechselnd gleiche Wichtigkeit erlangen können. Analogien dazu finden sich ja auch sonst. Das Wesen der Regierung z. B. könnte einer in der Autorität erblicken, ein zweiter in der staatlichen Verwaltung, ein dritter im Heer, ein vierter im Parlament, ein fünfter schließlich in der Gesamtheit der Gesetze; in Wirklichkeit vermag keine Regierung auf irgendeinen dieser Faktoren zu verzichten: es gewinnt nur bald der eine, bald der andere größere Bedeutung. Der gründlichste Kenner der tatsächlichen Regierungsformen wird sich am wenigsten um eine Definition ihres Wesens kümmern. Da er mit ihren verschiedenen Eigenheiten genau vertraut ist, würde er zweifellos eine abstrakte Idee, in der dieselben zusammengefaßt

werden sollen, eher für verwirrend als für klärend halten. Sollte nicht gleicherweise auch die Religion eine zusammengesetzte Größe sein?

Mit dem religiösen Gefühl verhält es sich nicht anders, und doch wird dieser Begriff vielfach so verwendet, als bezeichne er einen eindeutigen seelischen Zustand.

Die Psychologen und Religionsphilosophen versuchen, es seiner Natur nach zu bestimmen. Der eine beschreibt den Zustand als Abhängigkeitsgefühl, der andre leitet ihn aus der Furcht her; manche bringen ihn mit dem Geschlechtsleben in Zusammenhang, und wieder andre setzen ihn dem Gefühl des Unendlichen gleich, usw. Diese Verschiedenartigkeit der Bestimmungen sollte schon von selbst an der Möglichkeit einer engbegrenzten Definition Zweifel erwecken. Sobald wir uns entschließen, den Begriff „religiöses Gefühl" als Sammelnamen für die vielen Gefühle zu nehmen, die durch religiöse Objekte ausgelöst werden können, erkennen wir, daß dem religiösen Gefühl als solchem wahrscheinlich gar keine bestimmte psychologische Eigenart zukommt. Es gibt religiöse Furcht, religiöse Liebe, religiöse Ehrfurcht, religiöse Freude usw. Aber religiöse Liebe ist gewöhnliche menschliche Liebeserregung, nur bezogen auf ein religiöses Objekt. Religiöse Furcht ist nur die gewöhnliche Furcht des Lebens — sozusagen das gewöhnliche Beben des menschlichen Herzens — soweit der Gedanke an göttliche Vergeltung es auslöst. Religiöse Ehrfurcht ist dasselbe leibliche Erschauern, das uns im Walde in der Dämmerung oder in einer Gebirgsschlucht überkommt, nur daß es uns diesmal bei dem Gedanken an unsre übernatürlichen Beziehungen überfällt. Ähnliches gilt überhaupt von all den verschiedenen Gefühlen, welche im Leben religiöser Personen eine Rolle spielen. Als konkrete Gemütszustände, die aus einem Gefühl und der Beziehung auf ein bestimmtes Objekt bestehen, sind die religiösen Erregungen natürlich bestimmte psychische Erscheinungen, die von andern konkreten Erregungen unterscheidbar sind. Aber es liegt kein Anlaß zu der Annahme vor, daß eine einfache abstrakte

„religiöse Erregung“ als ein unterschiedener, elementarer seelischer Vorgang für sich existiere und bei jeder religiösen Erfahrung ausnahmslos gegenwärtig sei. ...

Scheint es demnach keine aus besonderen Urelementen bestehende religiöse Erregung zu geben, sondern nur den allgemeinen Bestand von Erregungen, die freilich auch durch religiöse Objekte ausgelöst werden können, so kann sich auch sehr wohl ergeben, daß es keine besonderen wesenseigentümlichen religiösen Objekte gibt und ebenso wenig irgendwelche spezifisch religiösen Handlungen.

Für die nachfolgenden Untersuchungen will ich nun aber doch einen bestimmt begrenzten Begriff der Religion festlegen, d. h. also, ich will aus den vielen Bedeutungen des Wortes die eine auswählen, für welche ich besonders zu interessieren wünsche, bezüglich deren ich willkürlich festsetze, daß, wenn ich Religion sage, ich dies und nichts andres meine. Für diesen Zweck ist es das Einfachste, anzugeben, welche Momente des Themas ich beiseite lassen werde. Nun zerlegt sich das Gebiet der Religion auf den ersten Blick in zwei Teile. Auf der einen Seite haben wir die institutionelle Religion, auf der anderen die persönliche Religion. Sabatier drückt das so aus: die Religion reflektiere das eine Mal mehr auf die Gottheit, das andre Mal mehr auf die Menschen. Gebet und Opfer, sonstige Verrichtungen, auf den Willen der Gottheit einzuwirken, Lehrsätze, Zeremonien und kirchliche Organisation sind die wesentlichsten Bestandteile der institutionellen Religion. Hätten wir unsern Blick hierauf zu beschränken, so würden wir die Religion als eine Technik zu definieren haben, als die Kunst, die Gunst der Götter zu gewinnen. In dem Gebiet der persönlichen Religion bilden gerade im Gegensatz dazu die inneren Stimmungen des Menschen den Mittelpunkt des Interesses, sein Gewissen, sein Gefühl der Verlassenheit, der Hilflosigkeit, der Unvollkommenheit. Und obgleich das Verlieren oder Gewinnen der Gunst Gottes immerhin noch ein wesentliches Moment bildet und ebenso auch die religiöse Lehre noch eine wesentliche Rolle spielt,

so sind doch die Handlungen, zu denen diese Religion treibt, persönlicher, nicht kultischer Art. Das Individuum vollzieht die Handlung allein, und die kirchliche Organisation mit ihren Priestern, Sakramenten und sonstigen Vermittlungen nimmt eine durchaus untergeordnete Stelle ein. Die Beziehung ist direkt von Herz zu Herz, von Seele zu Seele, vom Menschen zu seinem Schöpfer.

Ich will nun also die institutionelle Religion vollständig beiseite lassen, von der kirchlichen Organisation gar nicht sprechen und die systematische Religionslehre so wenig wie möglich in Betracht ziehen, sondern mich, soweit es irgend angängig ist, auf die persönliche Religion beschränken. Nun wird allerdings manchem Leser die persönliche Religion, rein für sich genommen, zu unvollständig erscheinen, als daß sie durch den Gesamtnamen „Religion“ bezeichnet werden dürfte. „Es ist ein Teil der Religion“, wird man sagen, „aber nur ihr unorganisierter Anfang“. Wenn man ihn beim rechten Namen nennen wollte, würde man besser Gewissen des Menschen oder Moralität sagen, nicht Religion. Der Name Religion sollte dem Inbegriff von religiösen Gefühlen, Gedanken und Institutionen, kurz dem kirchlichen Leben vorbehalten bleiben; die sogenannte persönliche Religion ist nur ein Teilmoment von diesem.

Aber diese Behauptung zeigt nur um so deutlicher, wie leicht die Frage nach der Definition zu einem Streit um Worte führt.

Ich darf also jedenfalls für meine Person das Recht beanspruchen, das Wort Religion in dem besprochenen Sinne zu gebrauchen; erst zu allerletzt werde ich die theologischen Lehren und kirchlichen Einrichtungen berücksichtigen und die Beziehungen jener „Religion“ zu diesen letzteren besprechen.

In einer Beziehung wenigstens wird sich übrigens die persönliche Religion als Grundlage aller Religionslehre und kirchlichen Organisation erweisen. Wenn die Kirchen einmal gegründet sind, so leben sie allerdings fortan von der Tradition; aber die S t i f t e r aller Kirchen verdankten ihre

Kraft ursprünglich der Tatsache ihres direkten persönlichen Verkehrs mit der Gottheit. Das gilt nicht nur von so erhabenen Religionsstiftern wie Christus, Buddha und Mohammed, sondern auch von allen Gründern christlicher Sekten. So sollte die persönliche Religion selbst von denen, die sie nur als Teilmoment beurteilen, doch gerade als das Ursprüngliche in aller Religion gewertet werden.

Es gibt zwar in der Religion Erscheinungen, die — historisch betrachtet — der persönlichen Frömmigkeit im ethischen Sinne vorangehen. Fetischismus und Zauberglaube sind aller Wahrscheinlichkeit nach geschichtlich früher anzusetzen als die innerliche Frömmigkeit; wenigstens reichen unsre Berichte über die letztere nicht so weit zurück. Und wenn Fetischismus und Zauberglaube als Vorstufen der religiösen Entwicklung angesehen werden, so kann man sagen, daß die persönliche Religion im innerlichen Sinne und die echt geistigen Organisationsformen, welche sie hervorbringt, Erscheinungen einer zweiten oder sogar dritten Entwicklungsphase sind. Aber ganz abgesehen davon, daß viele Anthropologen — z. B. Jevous und Frazer — ausdrücklich Religion und Zauberglaube in Gegensatz zueinander stellen, ist es gewiß, daß die ganze Vorstellungswelt, die zum Zauberglauben, Fetischismus und dem niederen Aberglauben führt, ebensowohl primitive Wissenschaft als primitive Religion genannt werden kann. Die Frage wird damit wieder zum Wortstreit, und unsre Kenntnis all dieser Anfangsstadien menschlichen Denkens und Fühlens ist auf jeden Fall so zweifelhaft und unvollkommen, daß weitere Diskussion nicht der Mühe wert wäre.

Also um das Fazit zu ziehen: wir wollen den Sprachgebrauch befolgen, daß *als Religion die Gefühle, Handlungen und Erfahrungen der einzelnen Menschen als solcher bezeichnet werden, sofern sie sich in Beziehung zu irgendeiner göttlichen Macht wissen, wie immer sie sich diese letztere näher vorstellen mögen.* Da die Beziehung ethischer, physischer oder kultischer Natur sein kann, so ist ersichtlich, daß aus der Religion in unserm

Sinne theologische und philosophische Systeme sowie kirchliche Organisationen nachträglich hervorgehen können. Wir wollen uns aber hier, wie gesagt, allein mit den unmittelbaren persönlichen Erfahrungen beschäftigen. Durch diese absichtliche Begrenzung des Themas entgehen wir vielen Streitfragen. Aber doch ergibt sich noch die Möglichkeit einer Kontroverse über den Ausdruck „göttliche Macht", wenn wir ihn in der oben angegebenen Definition in einem zu engen Sinne fassen. Es gibt Gedankensysteme, die man gewöhnlich als religiös bezeichnet, und die doch einen Gott eigentlich nicht kennen. Das ist der Fall im Buddhismus. Der Volksmeinung gilt natürlich Buddha selbst als Gott, aber strenggenommen ist das buddhistische System atheistisch. Auch der moderne transzendentale Idealismus, z. B. die Philosophie Emersons, scheint Gott in eine abstrakte Idee aufzulösen. Nicht eine konkrete Gottheit, nicht Gott als übermenschliche Persönlichkeit, sondern die den Dingen innewohnende göttliche Grundkraft, der geistige Charakter der Gesamtstruktur des Universums ist der Gegenstand des transzendentalen Kultus. Ich erinnere nur an jene berühmt gewordene Stelle seiner Rede vom Jahre 1838:

„Diese Gesetze", sagte Emerson, „halten sich selbst in „Geltung; sie sind über Zeit und Raum erhaben und dem „Zufall nicht unterworfen. So herrscht in der Seele des „Menschen eine Gerechtigkeit, deren Vergeltung augenblick„lich und vollständig ist. Wer etwas Gutes tut, wird sofort „geadelt, wer etwas Böses tut, wird durch die Tat selbst „erniedrigt. Wer Unreinigkeit abtut, wird dadurch rein. „Wenn ein Mensch gerechten Herzens ist, so ist er inso„fern Gott. Die Erhabenheit Gottes, sein unvergängliches „und majestätisches Wesen ziehen zugleich mit der Ge„rechtigkeit in seine Seele ein. Wenn ein Mensch heuchelt „oder betrügt, so betrügt er sich selbst und verleugnet sein „eignes Wesen. Der Charakter bleibt stets zu erkennen. „Diebstahl macht nie reich, Almosengeben nie arm; ein „Mord läßt sich nicht verheimlichen. Schon die kleinste „Lüge, z. B. Eitelkeit, jeder Versuch, einen guten Eindruck „zu machen, sich in vorteilhaftes Licht zu setzen, wird so„fort die Wirkung beeinträchtigen. Aber sprich die Wahr„heit, und Mensch und Tier zeugen für dich, selbst die

„Wurzeln des Grases unter der Erde scheinen sich zu regen, „um gleichfalls Zeugnis abzulegen. Denn alle Dinge gehen „aus demselben Geist hervor, der aber nach seinen verschiedenen Beziehungen verschieden benannt wird: Liebe, „Gerechtigkeit, Mäßigkeit, wie der Ozean an den verschiedenen Küsten, die er bespült, auch verschiedene Namen „erhält. Verläßt der Mensch diese Sphäre, so beraubt er „damit sich selbst der wirksamsten Hilfskräfte. Sein Wesen „schrumpft zusammen, er wird immer weniger, ein Stäubchen, ein Pünktchen, bis vollkommene Schlechtigkeit vollkommener Tod ist. Die Erkenntnis dieses Gesetzes erweckt im Gemüt ein Gefühl, das wir als Religiosität bezeichnen, und das unsre höchste Glückseligkeit ausmacht. „Wunderbar ist die Macht, mit der es uns bannt und beherrscht. Es ist wie Bergluft, es ist die Balsamkraft der „Welt. Es gibt den Bergen und den Wolken erst die „Majestät, es ist der Sterne leiser Sang. Das ist's, was „Seligkeit dem Menschen schafft und ihn hinaushebt über „alle Schranken. Wenn er der Stimme seines Herzens „lauscht ‚du mußt', wenn er der Liebe Mahnruf folgt, „wenn er — von obenher gewarnt — das Gute und das „Große sich erwählt: dann dringen überirdische Melodien „von der erhabnen Weisheit her durch seine Brust. Dann „kann er beten, und sein Gebet hebt ihn empor; denn dies „Gefühl führt ihn über sich hinaus. Jede Äußerung solchen „Gefühls ist heilig, je reiner um so dauernder; sie ergreift „uns mehr als alles, was Menschen sonst zu uns reden. „Die Sprüche aus der alten Zeit, die diese fromme Stimmung atmen, sind noch heute wirksam und lebenskräftig. „Und Jesus — des Name in die Weltgeschichte nicht eingeschrieben, nein eingegraben ist —, sein einzigartiger „Eindruck auf die Menschheit zeigt dieser Kraft geheime „Macht[1]."

Das ist Emersons Religion. Das Universum wird von innen her durch eine göttliche Ordnung beherrscht, sie ist seine Seele; diese Seele ist ethischer Art und sie ist auch die Seele der menschlichen Seele. Aber ob diese Seele des Universums nur eine Eigenschaft ist wie der Glanz des Auges oder die Weichheit der Haut; oder ob sie bewußtes Leben ist wie das Sehvermögen des Auges oder die Empfindung in der Haut, das bleibt bei Emerson unentschieden.

---

[1]) Miscellanies 1888, S. 120.

Diese Seele ist ein Zwitterding; ihr Begriff schwankt zwischen jenen verschiedenartigen Bestimmungen, ohne daß dafür eigentlich - philosophische Beweggründe ausschlaggebend wären. Was sie aber auch sein mag, jedenfalls ist sie eine wirkende Kraft.

Als wenn sie ein Gott wäre, können wir vertrauen, daß sie alle idealen Interessen schützen und die Welt im rechten Gleichgewicht halten wird. Die Sätze, in denen Emerson diesem Glauben Ausdruck gab, gehören zu dem Schönsten, was die Literatur bietet:

„Wenn du die Menschen liebst und ihnen dienst, so „kannst du dich durch keine Verheimlichung und keine List „der Belohnung entziehen. Geheime Wiedervergeltung stellt „stets das Gleichgewicht an der Wage der göttlichen Ge- „rechtigkeit, wenn es auch gestört war, wieder her. Un- „möglich ist's, den Hebel dauernd aus seiner Lage zu „bringen. Alle Tyrannen, Bedrücker und Egoisten der Welt „setzen vergeblich ihre Kraft daran, den Balken zu heben. „Der gewichtige Ausgleicher kehrt immer wieder in seine „Lage zurück, und Mensch und Tier und Sonne, Mond und „Sterne müssen sich drein schicken — oder der Wucht „erliegen[1]."

Nun würde es gar zu absurd sein, zu behaupten, die inneren Erfahrungen, die diesen Glaubensäußerungen zugrunde liegen, und die den Verfasser bewogen, sie niederzuschreiben, seien ganz unwürdig, religiöse Erfahrungen genannt zu werden. Die Forderung, die der Emersonsche Optimismus einerseits und der buddhistische Pessimismus anderseits an den Menschen stellen, und die Art, wie ihre Anhänger derselben im Leben Folge geben, sind in Wirklichkeit von christlicher Forderung und Folgeleistung nicht zu unterscheiden, und in mancher Beziehung mit ihnen direkt identisch. Wir müssen deshalb vom Gesichtspunkt der Erfahrung diese Bekenntnisse, die keinen Gott, oder wenigstens keinen „Gott" im eigentlichen Sinne kennen, doch als „religiöse" bezeichnen. Und wenn wir in unsrer Definition der Religion von der Beziehung des Menschen

---

[1]) Lectures and Biographical Sketches, 1868, S. 186.

zu irgendeiner göttlichen Macht sprechen, so müssen wir den Ausdruck „göttliche Macht“ im weitesten Sinne fassen, so daß alles unter ihn fällt, was irgendwie göttlicher Art ist, mag es eine konkrete Gottheit sein oder nicht.

Aber der Ausdruck „göttlicher Art“ wird — so allgemein gebraucht — außerordentlich vieldeutig; denn die Religionsgeschichte kennt viele Götter, und ihre Attribute waren sehr verschiedenartig. Welches ist denn eigentlich das Wesentliche an jener göttlichen Macht — mag sie konkreter Art sein oder nicht — zu der wir als religiöse Menschen in Beziehung treten müssen?

Zunächst gelten die Götter immer als die höchsten und machtvollsten aller Wesen. Sie überragen und umfassen alles, es gibt kein Entrinnen vor ihnen. Was sich auf sie bezieht, ist die letzte höchste Wahrheit. Das Uranfängliche, Umfassendste und Wahrste könnte hiernach als das Göttliche bezeichnet werden, und die Religion eines Menschen wäre demnach sein Verhalten — welcher Art es auch sein möge — gegenüber dieser Urwahrheit.

Eine solche Definition ließe sich auch tatsächlich verteidigen. Was nämlich die Religion sonst sein mag, jedenfalls ist sie die Gesamtrückwirkung eines Menschen aufs Leben. Warum soll man dann nicht auch jede Gesamtrückwirkung aufs Leben als Religion bezeichnen? Gesamtrückwirkung ist zu unterscheiden von gelegentlicher Rückwirkung, und Gesamthaltung von gewohnheitsmäßiger oder beabsichtigter Haltung. Sie ergibt sich, wenn man den Blick auf die Tiefen des Daseins richtet, wenn man das Gefühl für den ganzen übrigen Kosmos, wie er uns immer gegenwärtig ist, ergründet, mag er uns vertraut oder fremdartig, schrecklich oder angenehm, liebenswert oder verhaßt erscheinen; denn in irgendeinem Maße besitzt jeder dieses Gefühl. Und indem sich dieses Gefühl für die uns gegenwärtige Welt mit einem bestimmten Temperament verbindet, macht es den Menschen in seiner Gesamtlebensauffassung und Lebenshaltung eifrig oder sorglos, andächtig oder gotteslästerlich, düster oder heiter. Unsre unwillkür-

liche und unbestimmte, ja oft halb unbewußte Rückwirkung ist die vollkommenste Antwort auf die Frage: Was ist's mit dem Universum, in dem wir leben? Sie bringt unsre persönliche Beurteilung desselben in der bestimmtesten Weise zum Ausdruck. Warum also diese Rückwirkung nicht unsre Religion nennen? unbekümmert um den besonderen Charakter, den sie haben mag. Wohl ist diese Rückwirkung manchmal unreligiös — wenn man nämlich einen bestimmteren, positiven Sinn mit dem Worte religiös verbindet, aber doch gehört sie zu der allgemeinen Sphäre des religiösen Lebens hinzu und sollte demgemäß auch zu den religiösen Rückwirkungen gerechnet werden. „Er glaubt einen Nichtgott und verehrt ihn", sagte einmal einer meiner Kollegen von einem Studenten, der großen atheistischen Eifer an den Tag legte; und die heftigsten Gegner des christlichen Glaubens haben oft genug eine Sinnesart betätigt, die, psychologisch betrachtet, von religiösem Fanatismus nicht zu unterscheiden ist. —

Indes ein so weiter Gebrauch des Wortes Religion ist nun doch nicht empfehlenswert, wenn er sich auch rein logisch verteidigen läßt. Es gibt auch dem gesamten Leben gegenüber eine leichtfertige, spöttelnde Haltung, und bei manchen ist sie bewußt nnd absichtlich. Wollte man auch sie als religiös bezeichnen, so würde man damit den gewohnten Sprachgebrauch vergewaltigen; und das würde selbst dann gelten, wenn sie vom Standpunkt einer unparteiischen, kritischen Philosophie aus als ganz vernünftige Lebensanschauung zu beurteilen wäre. Voltaire schreibt z. B. im Alter von 73 Jahren an einen Freund: „Was mich betrifft, so kämpfe ich bis zum letzten Atemzuge weiter, so schwach ich auch bin; für 100 Dolchstiche, die ich erhalte, gebe ich 200 zurück und lache. Ich sehe in nächster Nähe Genf in Streit entflammt über nichts und lache wieder; und ich danke Gott, daß ich die Welt wie ein Possenspiel ansehen kann, selbst wenn es manchmal recht traurig zugeht. Am Abend gleicht sich alles aus, und am Abend aller Tage gleicht sich alles noch gründlicher aus."

Wir mögen solch heftigen Kampfgeist in einem alten, kränkelnden Manne bewundern, aber es wäre paradox, ihn als religiös zu bezeichnen. Und doch war das für den Augenblick Voltaires Rückwirkung auf das gesamte Leben. Je m'en fiche ist der entsprechende französische Volksausdruck für das englische who cares? Und kürzlich ist der glückliche Ausdruck je m'en fichisme aufgebracht worden, um die absichtliche Entschlossenheit zu bezeichnen, nichts im Leben zu schwer zu nehmen. „Alles ist eitel" ist für diese Denkweise in allen gefährlichen Lagen das erlösende Wort. Renans literarisches Genie hat in den Tagen allmählicher Auflösung ein Vergnügen darin gefunden, diese Denkweise in zierlich-lästerliche Formen zu bringen. Sie sind uns ein trefflicher Ausdruck jenes „Alles ist eitel"-Zustandes des Gemütes. Als Beispiel diene folgende Stelle: — „Wir müssen an der Pflicht festhalten, selbst gegen den Augenschein" — aber dann fährt Renan fort:

„Es kann recht wohl sein, daß die Welt nichts als ein „Mummenschanz ist, um den kein Gott sich kümmert. „Wir müssen uns deshalb so einrichten, daß wir in keinem „Falle vollkommen unrecht haben. Wir müssen den höheren „Stimmen lauschen, aber so, daß wir nicht ganz als die „Dummen dastehen, falls die andere Hypothese sich be„wahrheiten sollte. Wenn die Welt wirklich nicht ernst „zu nehmen ist, so müssen die Gläubigen als Narren gelten; „und die Weltkinder, die jetzt von dem religiös Gesinnten „leichtfertig genannt werden, sind dann die wahrhaft Weisen.

„Also in utrumque paratus: sei auf alles gefaßt! „— das ist vielleicht die wahre Weisheit. Geben wir uns „je nach den Umständen dem Vertrauen, dem Zweifel, der „Lebensfreude, der Spottlust hin, so können wir sicher „sein, daß wir wenigstens in gewissen Momenten die Wahr„heit treffen werden. Humor ist ein philosophischer Ge„mütszustand; er scheint zur Natur zu sagen, daß wir sie „nicht ernster nehmen, als sie uns nimmt. Ich meine, man „sollte von Philosophie immer nur mit einem Lächeln „sprechen. Wir sind es dem Ewigen schuldig, tugendhaft „zu sein; aber wir haben das Recht, diesem Tribut als „eine Art persönlicher Wiedervergeltung unsere Ironie hin„zuzufügen. So begegnen wir in der richtigen Weise dem „Scherz mit einem Scherz. Wir spielen denselben Streich,

„der uns gespielt worden ist. Der Satz des heiligen Augustin: „Herr, wenn wir uns täuschen, so werden wir von „Dir getäuscht, gilt noch heute und entspricht durchaus „unserm modernen Empfinden. — Der Ewige soll wissen, „daß, wenn wir die Täuschung hinnehmen, wir sie mit „Wissen und Willen hinnehmen. Wir ergeben uns im „voraus darein, daß wir die Zinsen für unser Anlagekapital „von Tugend verlieren werden; aber wir wollen auch nicht „lächerlich erscheinen, indem wir zu fest auf sie zählen[1]."

Sicherlich müßten alle Vorstellungen, die wir gewöhnlich mit dem Worte Religion verbinden, beiseite geschoben werden, wenn dieser Standpunkt grundsätzlicher Ironie auch als Religion bezeichnet werden sollte. Für gewöhnliche Menschen bedeutet Religion oder Religiosität immer einen ernsten Gemütszustand, welche besondere Auffassung von ihr man im übrigen auch vertreten möge. Wenn sich ihr Grundgehalt in einem einzigen Satz zusammenfassen läßt, so ist es dieser: „Es ist nicht alles eitel im Universum, wie sehr der Schein auch dafür sprechen mag." Wenn die Religion, wie sie gewöhnlich aufgefaßt wird, irgend etwas verhindern kann, so gerade ein solch blasiertes Gerede wie das Renans. Sie fördert Ernst, nicht Keckheit, sie bringt alles eitle Geschwätz, allen beißenden Witz zum Schweigen.

Aber wie die Religion aller leichtfertigen Ironie entgegen ist, ebenso dem schwermütigen Murren und Klagen. Wohl erscheint die Welt in einigen Religionen traurig genug, aber die Trauer wird als reinigend gedacht, und man glaubt an die Möglichkeit einer Erlösung. Wir werden weiterhin noch mehr von der religiösen Melancholie zu reden haben; jedenfalls verliert aber die Melancholie (im gewöhnlichen Sinne des Worts) jeden Anspruch, religiös genannt zu werden, wenn der Dulder nach Marc Aurels kräftigen Worten nur um sich schlägt und schreit wie ein Schwein auf der Opferbank. Die Stimmung eines Schopenhauer oder eines Nietzsche — und in gewissem Maße kann man dasselbe auch von Carlyle sagen — ist zwar oft genug

[1]) Feuilles détachées, S. 394—398 gekürzt.

veredelnde Traurigkeit, indes ebenso oft ist sie auch nur um sich beißende Verdrießlichkeit. Die Ausfälle dieser beiden Deutschen erinnern nicht selten an das krampfhafte Geschrei sterbender Ratten. Ihnen fehlt der reinigende Ton, der der religiösen Trauer eignet. Es muß etwas Feierliches, Ernstes und Zartes in der Gesinnung sein, die wir als religiöse bezeichnen können. Ist sie heiter, so darf sie doch nicht grinsen und nicht kichern; ist sie traurig, so darf sie doch nicht schreien oder fluchen. Ich möchte gerade für den Ernst der religiösen Erfahrungen interessieren. Und so schlage ich vor — wieder willkürlich meinetwegen — unsre Definition noch einmal zu verengen, indem wir sagen, daß das in derselben gebrauchte Wort „göttlich" für uns nicht bloß das Höchste, Umfassendste und Wahrste bedeuten soll; denn ohne Einschränkung möchte sich diese Bedeutung als zu weit erweisen. Das Göttliche soll für uns nur solche höchste Wahrheit sein, der der Mensch feierlich und ernst gegenübertreten muß, weder mit einem Fluch noch mit einem Scherz.

Aber Feierlichkeit und Ernst und alle ähnlichen Gemütsstimmungen lassen verschiedene Nüancen zu; und wie wir unsre Definition auch fassen mögen, zuletzt sehen wir uns doch der Tatsache gegenüber, daß wir es mit einem Erfahrungsgebiet zu tun haben, auf dem es keine scharf zu umgrenzenden Vorstellungen gibt. Unter solchen Umständen würde die Behauptung, in unsern Ausdrücken „wissenschaftlich" oder „exakt" zu sein, nur zeigen, daß wir unsre Aufgabe nicht verstanden haben. Objekte sind mehr oder weniger göttlich, Gemütszustände mehr oder weniger religiös, Rückwirkungen mehr oder weniger total, aber die Grenzen sind immer unbestimmt und es handelt sich überall um Umfang- und Grad-Unterschiede. Trotzdem kann bei voller Entfaltung nie fraglich sein, welche Erfahrungen religiöse sind. Die Göttlichkeit des Objekts und die Feierlichkeit der Rückwirkung sind zu ausgesprochen, als daß man zweifeln könnte. Wir werden nicht schwanken, ob ein Gemüt als religiös oder irreligiös, als moralisch oder

philosophisch zu bezeichnen sei, außer etwa bei einem schwach ausgeprägten Gemütszustand, und ein solcher ist des Studiums kaum wert. Betrachten wir z. B. die Gesamt-Rückwirkung aufs Leben, wie wir sie bei F. L. Lampson finden, den wir aus seiner Selbstbiographie als einen höchst liebenswürdigen Mann kennen lernen[1]:

„Ich bin so weit in mein Geschick ergeben, daß ich „wenig Schmerz bei dem Gedanken empfinde, das, was „man die freundliche Stätte des Daseins, die liebliche „Fabel des Lebens genannt hat, verlassen zu müssen. Ich „möchte mein Leben nicht noch einmal leben und so die „mir zugewiesene Zeit verlängern. Seltsamerweise wünsche „ich kaum, jünger zu sein. Kalten Herzens unterwerfe ich „mich meinem Geschick. Ich unterwerfe mich demütig, „weil es der göttliche Wille und die mir gewordene Be„stimmung ist. Ich fürchte das Zunehmen der Schwäche, „die mich zu einer Last für meine Mitmenschen, für meine „Lieben machen wird. Nein! laßt mich so ruhig und „gemächlich dahingehen, wie ich kann. Laßt das Ende „kommen, wenn nur der Friede mit ihm kommt. Ich „glaube nicht, daß viel zum Preise dieser Welt oder unsres „Aufenthaltes hier zu sagen ist, aber es hat Gott gefallen, „uns diesen Platz anzuweisen, und so muß man sich darein „schicken. Was ist das menschliche Leben? Ist es nicht „ein krüppelhaftes Glück, Sorge und Arbeit, Arbeit und „Sorge mit der unbegründeten Erwartung — dem sonder„baren Trugbild eines schöneren „morgen"? Im besten „Falle gleicht es einem eigensinnigen Kinde, mit dem man „spielen und scherzen muß, um es ruhig zu halten, bis es „einschläft, und dann ist die Sorge vorbei."

Da haben wir einen vielfach schillernden, weichen, unterwürfigen und liebenswürdigen Gemütszustand. Ich würde für meine Person schließlich nichts dagegen haben, ihn einen religiösen Gemütszustand zu nennen, wenn er auch vielen zu gleichgültig und kaltherzig erscheinen wird, um einen solchen Namen zu verdienen. Aber was liegt letztlich daran, ob wir ihn religiös nennen oder nicht? Auf jeden Fall ist er zu wenig charakteristisch, als daß wir etwas von ihm lernen könnten; der Verfasser selbst gebraucht

[1]) Confidences, S. 313f.

Wendungen, deren er sich nicht bedient haben würde, wenn er nicht an ausgeprägtere religiöse Stimmungen bei andern gedacht hätte, denen er sich nicht gewachsen fühlte. Nur die Erforschung dieser ausgeprägten Gemütsverfassungen ist eine lohnende Aufgabe; die schwächlichen Äußerungen und die unbestimmten Gemütszustände können wir ruhig unbeachtet lassen. — Gerade die bestimmteren Erscheinungen der persönlichen Religion enthalten aber Momente, die der Moral fremd sind und jene also deutlich von dieser unterscheiden.

„Ich nehme das Universum hin", so lautete nach der Überlieferung eine Lieblingsäußerung der Transzendental-Philosophin Margaret Fuller. Thomas Carlyle soll dazu die höhnische Bemerkung gemacht haben: „Ach, wie gütig von ihr!" Letztlich sind Moralität und Religion nichts anderes als die Art, wie wir das Universum hinnehmen. Nehmen wir es nur teilweise und murrend hin, oder ganz und freudig? Soll der Protest, den wir hier und da erheben, grundsätzlich und unversöhnlich sein, oder sollen wir daran festhalten, daß trotz des vorhandenen Übels das Leben Güter bietet und erreichen läßt? Und wenn wir das Universum als Ganzes hinnehmen, sollen wir es in sklavischer Unterwürfigkeit tun, wie Carlyle es verlangt: „Ach, wie gütig von Euch!" — oder mit freudiger Zustimmung? Die bloße Moralität nimmt die Gesetze der Welt so weit hin, daß sie dieselben anerkennt und ihnen gehorcht; aber sie gehorcht vielleicht mit schwerem und kaltem Herzen und empfindet sie stets als Joch. Für eine kräftige, vollentfaltete Frömmigkeit ist der Dienst des Höchsten nie ein Joch. Sie kennt keine dumpfe Ergebung; an deren Stelle ist vielmehr die Stimmung freudigen Gehorsams getreten, die zwischen heiterer Gelassenheit und enthusiastischem Frohsinn die Mitte hält.

Es macht aber in bezug auf Stimmung und Lebensführung einen gewaltigen Unterschied, ob man das Universum hinnimmt mit der gleichmütigen Art stoischer Ergebung in die Notwendigkeit, oder mit dem leidenschaft-

lichen Seligkeitsgefühl christlicher Heiliger. Der Unterschied ist so groß wie der zwischen Erleiden und Handeln, zwischen Verteidigungs- und Angriffsstimmung. Wohl kann ein einzelner stufenweise von einem Zustand zu dem andern gelangen und verschiedene einzelne repräsentieren die mannigfachen Zwischenstufen, doch bleibt es dabei: hält man zum Zweck des Vergleichs die beiden Endpunkte zusammen, so sieht man sich zwei psychologisch grundverschiedenen Welten gegenüber; nur nach Überwindung eines „kritischen Punktes“ kann man von einer zur andern gelangen.

Bei einem Vergleich stoischer und christlicher Äußerungen finden wir viel mehr als einen bloßen Lehrunterschied: sie unterscheiden sich durch die gesamte Gefühls- und Stimmungslage. Wenn Marc Aurel über die ewige Vernunft reflektiert, die das All geordnet hat, so sind seine Worte so frostig, wie man es in jüdischen Andachtsbüchern selten, in christlichen nie findet. Das Universum wird von allen diesen Schriftstellern „hingenommen“; aber welchen Mangel an Begeisterung und Entzücken zeigt das Gemüt des römischen Kaisers! Man vergleiche sein sinniges Wort: „Wenn die Götter sich um mich und meine Kinder nicht kümmern, so hat das seinen guten Grund“ mit Hiobs Ausruf: „Und ob er mich schlägt, will ich ihm dennoch vertrauen!“ — so wird man den Unterschied, den ich meine, sofort erkennen. Die anima mundi, deren Gewalt über sein persönliches Geschick der Stoiker anerkennt, soll von ihm geachtet werden, er soll sich ihr unterwerfen; dem Christengott aber soll Liebe entgegengebracht werden. Dieser Stimmungsunterschied ist so groß wie der zwischen arktischem und Tropen-Klima, wenn auch die Art, wie man gegebene Bedingungen ohne zu klagen hinnimmt, in abstrakter Ausdrucksweise viel Ähnlichkeit zu zeigen scheint.

„Es ist die Pflicht des Menschen“, sagt Marc Aurel, „sich zu trösten und die natürliche Auflösung zu erwarten, „ohne zu murren; er soll sich aufrichten an Gedanken wie „diesen: erstens, daß nichts geschehen wird, was der Natur „des Universums nicht angemessen ist, und zweitens, daß „man nichts gegen das Gebot der Gottheit im eignen Innern

„zu tun braucht, da einen kein Mensch zur Sünde zwingen „kann[1]. — Der ist wie ein Geschwür am Universum, der „sich durch seine Unzufriedenheit mit dem, was geschieht, „den allgemeinen Naturgesetzen zu entziehen sucht. Du „bist ja selbst ein Teil des Universums. So nimm denn „alles hin, selbst das Unangenehme, weil es zum Besten „des Universums dient und zur Wohlfahrt und zur Glück- „seligkeit des Zeus. Er verhängt nichts über den Menschen, „was nicht für das Ganze nützlich wäre. Der Bestand des „Ganzen wird verletzt, wenn du etwas fortnimmst, und du „nimmst etwas fort, soweit es in deiner Macht steht, wenn „du unzufrieden bist und zu ändern suchst[2]."

Diese Stimmung vergleiche man mit der des alten christlichen Verfassers der Schrift „Eine deutsche Theologie":

„Wenn die Menschen vom wahren Licht erleuchtet „sind, so verzichten sie auf jeden Wunsch und jede Wahl; „sie ergeben und empfehlen sich und alle Dinge der ewigen „Güte, so daß jeder erleuchtete Mensch sagen könnte: ‚Ich „möchte der ewigen Güte sein, was die Hand dem Menschen „ist.' Solche Menschen sind in einem Zustande der Frei- „heit, denn sie haben die Furcht vor Pein und vor der „Hölle verloren, aber auch die Hoffnung auf Belohnung und „auf den Himmel; sie leben in reiner Hingebung an die „ewige Güte, in der vollkommenen Freiheit inniger Liebe. „Wenn ein Mensch bei gewissenhafter Erforschung seines „Innern sich vollkommen schlecht, böse und unwürdig findet, „überfällt ihn so tiefe Niedergeschlagenheit, daß er meint, alle „Geschöpfe im Himmel und auf Erden müßten sich gegen „ihn erheben. Auf Trost und Erlösung wagt er gar nicht „zu hoffen; er nimmt es willig hin, daß er ungetröstet und „unerlöst bleibt; er klagt nicht über seine Leiden, denn sie „erscheinen ihm gerecht, und er trägt sie ohne Murren. „Das ist die wahre Buße. Wer schon hienieden in diese „Hölle kommt, kann von keinem Menschen getröstet werden. „Aber Gott verläßt ihn in dieser Hölle nicht; er legt seine „Hand nur auf ihn, daß er lerne, nichts zu wünschen und „zu hoffen als allein die ewige Güte. Und wenn er dahin „kommt, wenn er dann nicht mehr sich selbst und seine „Sache sucht, sondern allein die Ehre Gottes, dann wird „ihm jede Art von Freude, Seligkeit, Friede, Ruhe und

---

1) Meditationen, V 10. 2) A. a. O. V 9.

„Trost zuteil, so daß er fortan im Himmelreich ist. Diese „Hölle und dieser Himmel sind zwei sichere Wege für den „Menschen, und selig der, der sie findet[1]."

Wieviel positiver und impulsiver ist doch der christliche Schriftsteller bei der Hinnahme seines Platzes im Universum! Marc Aurel stimmt dem Weltplan äußerlich zu, der deutsche Theologe fühlt sich in innerer Übereinstimmung mit ihm. Er kann diese Übereinstimmung nicht oft genug betonen, und er kommt den göttlichen Geboten schon auf halbem Wege entgegen.

Gelegentlich freilich erhebt sich der Stoiker zu einem Gefühl, das sich christlicher Wärme wohl vergleichen läßt; z. B. in dem oft angeführten Worte:

„Ich habe Freude an allem, was Deinem Wesen entspricht, o Universum! Nichts geschieht für mich zu früh „oder zu spät, wenn es für Dich die rechte Zeit ist. Alles „gereicht zu meinem Besten, was du hervorbringst, o Natur! „Aus dir und in dir sind alle Dinge, und alle Dinge kehren „in dich zurück. Der Dichter sagt: Teure Stadt des „Cecrops; willst Du nicht sagen: Teure Stadt des Zeus[2]?"

Aber man vergleiche selbst diese Äußerung einer so ergebenen Stimmung mit einem echt christlichen Erguß, dann wird doch auch sie kühl erscheinen. Man lese z. B. bei Thomas von Kempen in der Nachfolge Christi:

„Herr, du weißt, was am besten ist; mach es so oder „so, wie du willst. Gieb mir, was du willst, wieviel du „willst und wann du willst. Mache es mit mir, wie du „weißt, daß es am besten für mich ist, und wie es dir am „meisten zur Ehre gereicht. Stelle mich, wohin du willst, „und tu mit mir in allem nach deinem Wohlgefallen. Was „sollte ich fürchten, wenn du nahe bist? Ich möchte lieber „arm sein um deinetwillen als reich ohne dich. Ich will „lieber auf Erden mit dir als Bettler pilgern, als ohne dich „den Himmel besitzen. Wo du bist, da ist der Himmel, „und wo du nicht bist, da ist Hölle und Tod[3]."

Es ist ein bewährter methodischer Grundsatz in der Psychologie, wenn die Bedeutung eines bestimmten Organs zu erforschen ist, nach seiner charakteristischen Tätigkeit zu

[1]) Kap. 10. 11. [2]) A. a. O. IV 23. [3]) A. a. O. III 15. 59.

fragen und seinen Zweck in derjenigen Funktion zu sehen, welche ein anderes Organ nicht ausüben kann. Dieser Grundsatz erweist sich auch für das vorliegende Problem als praktisch. Das eigentliche Wesen der religiösen Erfahrungen, das schließlich für die Beurteilung den Ausschlag zu geben hat, muß in dem Moment liegen, das wir sonst nirgends antreffen. Und dies Moment ist natürlich in den einseitigsten, stärksten und intensivsten religiösen Erfahrungen am offenkundigsten und am besten zu beobachten.

Vergleichen wir nun solche intensiveren Erfahrungen mit den Erfahrungen gleichmütiger, kühler und verständiger Naturen, die wir lieber philosophische als religiöse Naturen nennen möchten, so finden wir einen beide deutlich unterscheidenden Zug. Dieser Zug sollte, wie mir scheint, als das für unsern Zweck in Betracht kommende charakteristische Merkmal angesehen werden. Und welches dies Merkmal ist, kann leicht durch den Vergleich des Seelenzustandes eines Christen, wie er sein soll, mit dem eines prinzipiellen Moralisten gezeigt werden.

Wir nennen ein Leben männlich, stoisch, moralisch oder philosophisch, wenn es nicht durch kleinliche, persönliche Beweggründe bestimmt wird, sondern durch objektive Zwecke, die die Tatkraft des Menschen aufrufen, wenn auch diese Tatkraft ihm persönlich Verlust und Schmerz eintragen sollte. Das ist die gute Seite des Krieges, daß er Freiwillige aufruft. Und in Hinsicht auf die Moralität ist das Leben auch ein Krieg; ja ihre höchste Form ist eine Art Patriotismus für das Universum, das auch Freiwillige aufruft. Sogar ein Kranker, der am äußeren Kampf des Lebens nicht mehr teilzunehmen vermag, kann den moralischen Kampf noch fortsetzen. Er kann seine Aufmerksamkeit absichtlich von seiner eignen Zukunft — mag sie noch dieser oder schon jener Welt angehören — abwenden. Er kann sich dazu erziehen, seine gegenwärtigen Kümmernisse mit Gleichmut zu betrachten und sich den ihm erreichbaren höheren Zielen hingeben. Er kann die öffentlichen Angelegenheiten verfolgen und an den Interessen

andrer Anteil nehmen. Er kann versuchen, heiter zu sein und über sein Unglück nicht zu klagen. Er kann dem Ideal nachleben, das seine Philosophie ihm vorhält und alle Tugenden üben, die seine Moral von ihm fordert: Geduld, Entsagung, Vertrauen. Ein solcher Mensch führt ein großes, erhabenes Leben; er ist ein Freier, ein Mann von großer Seele, kein stöhnender Sklave. Und doch fehlt ihm etwas, das der wahre Christ — z. B. der Mystiker und der Asket — im reichsten Maße hat und das diesen zu einem Menschen ganz andrer Art macht.

Der Christ verachtet gleichfalls die gedrückte und grämliche Krankenstubenstimmung, und die Heiligenleben erzählen oft von einer Gleichgültigkeit gegen körperliche Krankheitszustände, wie sie in anderen Berichten kaum zu finden sind. Aber während die rein moralische Verachtung jedesmal eine Willensanspannung erfordert, ist die christliche Verachtung das Ergebnis einer viel erhabeneren Gefühlsregung, bei der keinerlei besondere Willensanspannung nötig ist. Der bloß moralische Mensch muß den Atem anhalten und die Muskeln in Spannung lassen; so lange diese athletische Haltung möglich ist, geht alles gut — da genügt die Moralität; aber diese athletische Haltung ist stets geneigt, nachzulassen, und sie läßt unvermeidlich nach — selbst in den festesten Naturen — wenn der Organismus zu verfallen beginnt oder wenn krankhafte Befürchtungen das Gemüt erfassen. Den Willen und die Energie eines Menschen aufrufen, der von der Empfindung unheilbarer Ohnmacht durchkränkelt ist, ist eine pure Unmöglichkeit. Er sehnt sich nach nichts andrem, als in dieser seiner Ohnmacht getröstet zu werden, zu fühlen, daß der Weltgeist ihn anerkennt und ihm beisteht, so krank und schwach er auch ist. Im letzten Grunde sind wir aber alle solche hülflosen Schwächlinge. Die Gesundesten und Besten von uns sind aus demselben Stoff wie die Irren und Verbrecher, und der Tod überwindet auch die Stärksten unter uns. Wenn wir das fühlen, so kommt das Bewußtsein der Eitelkeit und Unzulänglichkeit unsrer eignen Willensbetätigung

mit solcher Macht über uns, daß unsre ganze Moralität uns nur wie ein Pflaster erscheint, das eine Wunde verdeckt, die es doch nie heilen kann, und alle unsre Guttaten wie der unvollkommenste Ersatz für jenes Gefühl der Seligkeit, auf das unser Leben gegründet sein sollte, aber leider nicht ist.

Und hier kommt uns die Religion zu Hülfe und nimmt unser Geschick in ihre Hand. Es gibt einen nur den Frommen bekannten Gemütszustand, in welchem der Wille, sich selbst zu behaupten und durchzusetzen, der Bereitschaft gewichen ist, zu schweigen und ein Nichts in den Fluten und Wasserbächen Gottes zu sein. In dieser Gemütsverfassung ist das, was wir am meisten fürchteten, für uns zur Erlösung geworden, und die Stunde unsres moralischen Todes hat sich in die Geburtsstunde unsrer Seele verwandelt. Die Zeit der Spannung in unsrer Seele ist vorüber; sie ist dem Zustande glücklicher Ruhe, tiefbefriedigten Aufatmens und dem Gefühl der Ewigkeit gewichen, das keine Angst um eine drohende Zukunft mehr kennt. Die Furcht wird nicht nur unterdrückt wie durch bloße Moralität, nein, sie ist vollkommen getilgt und ausgerottet.

Wir werden weiterhin zahlreiche Beispiele dieses glücklichen Seelenzustandes kennen lernen. Wir werden sehen, wie leidenschaftlich die Religion in ihrem höchsten Gedankenfluge sein kann. Sie gleicht der Liebe, dem Zorn, der Hoffnung, dem Ehrgeiz und andren impulsiven Erregungen darin, daß sie dem Leben einen neuen Reiz gibt, der sich mit Gründen der Vernunft und Logik nicht erklären läßt. Dieser Reiz, der uns wie ein Geschenk zuteil wird — ein Geschenk unsres Organismus, sagen die Physiologen, ein Geschenk der Gnade Gottes, die Frommen — kann uns auch vorenthalten bleiben. Es gibt Menschen, die so wenig davon ergriffen werden können, als sie vermögen, sich auf Befehl in ein bestimmtes Mädchen zu verlieben. Das religiöse Gefühl ist also eine positive Erweiterung des Lebenskreises des Menschen. Es verschafft ihm eine neue Machtsphäre. Auch wenn der äußere Kampf des Lebens

verloren ist und die Welt uns verleugnet, kann jenes Gefühl eine innere Welt erwecken und beleben, die sonst öde und leer bliebe.

Wenn die Religion irgendeine besondere Bedeutung für uns hat, so ist es meines Dafürhaltens diese Erweiterung unsrer Gefühlswelt, diese enthusiastische Hochzeitsstimmung in solchen Fällen, da die Moralität allein höchstens ihr Haupt neigt und sich fügt. Sie sollte nichts Geringeres bedeuten als dieses neue Reich der Freiheit, in dem es keinen Kampf mehr gibt, wo die Musik der Sphären in unsrem Ohre tönt und Güter der Ewigkeit sich unsren Blicken darbieten[1].

Solche Freude am Absoluten und Ewigen finden wir nur in der Religion. Sie unterscheidet sich von aller sinnlichen Freude, von allem Genuß der Gegenwart durch jenes Moment feierlichen Ernstes, von dem ich schon mehrfach zu sprechen hatte. Feierlicher Ernst ist schwer zu definieren; aber einige seiner Merkmale sind hinreichend deutlich. Ein feierlicher Gemütszustand ist nie roh oder einseitig; er scheint immer ein gewisses Maß seines Gegenteils in sich zu fassen. Eine feierliche Freude hat etwas Bitteres in ihrer Süßigkeit; ein feierlicher Kummer ist ein solcher, dem wir in unserm Innern zustimmen. Es gibt nun aber Schriftsteller, die zwar zugeben, daß das höchste Glück das Vorrecht der Religion ist, dann aber diese Zusammengehörigkeit doch vergessen und alles Glück als solches religiös nennen. Ellis z. B. identifiziert die Religion mit jeder Befreiung der Seele von gedrückten Stimmungen.

„Die einfachsten Funktionen des physiologischen Le- „bens“, schreibt er, „können ihr dienen. Jeder, der die

[1]) Um es noch einmal zu sagen: es gibt viele Menschen mit düsterer Gemütsverfassung, deren religiösem Leben dieser Enthusiasmus fehlt. Sie haben Religion im weiteren Sinne; aber Religion im engsten Sinne haben sie nicht, und es ist gerade die Religion im engsten Sinne, die ich zunächst behandeln will, um ihr typisches Merkmal festzustellen.

„persischen Mystiker auch nur ein wenig kennt, weiß, wie „der Wein als Mittel zur Frömmigkeit angesehen werden „kann. In der Tat ist in allen Ländern und zu allen Zeiten „irgendeine Form physischer Betätigung — Singen, Tanzen, „Trinken, sexuelle Erregung — eng mit der Anbetung der „Gottheit verbunden gewesen. Selbst der momentane Er„guß der Seele im Lachen ist, wenn auch nur in sehr ge„ringem Maße, eine religiöse Übung. Wenn von der Um„gebung irgendein Einfluß auf den Organismus ausgeübt „wird, der weder Unbehagen noch Schmerz erzeugt — nicht „einmal eine Muskelspannung bei einem kräftigen Manne — „sondern nur freudige Erweiterung, ein Aufatmen der ganzen „Seele, dann haben wir Religion. Es ist das Unendliche, „nach dem wir hungern, und wir überlassen uns fröhlich „jeder kleinen Welle, die uns dahin zu tragen verspricht[1]."

Indes diese vollständige Identifizierung der Religion mit all und jedem Glücksgefühl läßt die spezifische Eigentümlichkeit der religiösen Glückseligkeit unberücksichtigt. Was wir gewöhnlich als Glücksgefühl bezeichnen, ist ein Gefühl der Befreiung, ein Gefühl einer zeitweiligen Erlösung von einem Übel, das uns befallen hatte oder bedrohte. Die religiöse Glückseligkeit hingegen ist in ihren charakteristischen Erscheinungen nicht bloß ein Gefühl der Befreiung. Sie fragt nichts nach solcher Befreiung. Sie unterwirft sich den Leiden äußerlich, indem sie das als Opfer ansieht; innerlich aber hat sie dieselben auf immer überwunden. Fragt man, wie die Religion es anfängt, daß sie sich den Leiden so entgegenwirft, selbst dem Tode getrost ins Antlitz schaut und ihn eben dadurch überwindet: so kann ich es nicht weiter erklären; das ist das Geheimnis der Religion. Es zu verstehen, muß man selbst ein wahrhaft frommer Mensch sein. In unsern späteren Beispielen, selbst solchen einfachster und gesundester Frömmigkeit, werden wir diese Opferstimmung finden, in der eine höhere Art von Seligkeit das Gefühl des Leidens niederhält. Im Louvre hängt ein Bild von Guido Reni, das den heiligen Michael mit dem Fuß auf Satans Nacken darstellt. Die Schönheit des Bildes

---

[1]) The New Spirit S. 232.

und die Tiefe der allegorischen Bedeutung liegt vor allem darin, daß der Teufel mit auf dem Bilde ist. Die Welt gewinnt nur durch die Existenz des Teufels, vorausgesetzt, daß wir unsern Fuß auf seinem Nacken haben. Durch die Frömmigkeit gewinnen wir gerade die Stellung zum Bösen, d. h. zu dem negativen oder tragischen Prinzip, die hier dargestellt ist. Gerade darum ist der Wert der Frömmigkeit für das Gemütsleben ein so großer. Wir werden sie bei einigen Männern und Frauen übertrieben asketische Formen annehmen sehen. Es gibt Heilige, die sich an dem negativen Prinzip, an Erniedrigung und Enthaltsamkeit, an Leiden und Sterben geradezu berauscht haben; ihrer Seelen Seligkeit wuchs, je unerträglicher ihr äußerer Zustand wurde. Keine Erregung außer der religiösen kann den Menschen in diese eigentümliche Verfassung bringen. Wenn wir also nach dem Wert der Religion für das menschliche Leben fragen, so, meine ich, halten wir uns zum Zweck der Antwort besser an die leidenschaftlichen Temperamente als an die gemäßigten.

Gehen wir so bei unsrem Problem von den ausgesprochensten Formen aus, so können wir später immer noch Abzüge machen. Und wenn wir uns bei diesen Fällen, so abstoßend sie unsrem weltlichen Urteil auch sein mögen, gezwungen sehen, den Wert der Religion anzuerkennen und sie mit Achtung zu behandeln, so ist dadurch in gewisser Weise ihr Wert für das Leben im allgemeinen erwiesen. Nachdem wir dann die Übertreibungen gemildert und herabgestimmt haben, können wir dazu fortschreiten, die Grenzen ihrer rechtmäßigen Machtsphäre zu bestimmen.

Dadurch, daß wir soviel mit Überspanntheiten und Extremen zu tun haben, wird unsre Aufgabe freilich sehr schwierig. Wie kann die Religion überhaupt die wichtigste aller menschlichen Lebensäußerungen sein, wird man fragen, wenn ihre Kundgebungen, der Reihe nach korrigiert, gemäßigt und gedämpft werden müssen? Jene These erscheint so paradox, als lasse sie sich vernünftigerweise nicht aufrechterhalten — und doch werden wir schließlich immer

wieder zu einer ähnlichen Auffassung kommen. Die persönliche Stellung, die der Mensch zu der von ihm anerkannten göttlichen Macht — und das war unsre Definition — einnehmen muß, wird sich als eine abhängige und opferfreudige erweisen. D. h. wir müssen wenigstens eine gewisse Abhängigkeit von absolutem Erbarmen zugeben und irgendein Maß von Entsagung üben, um uns wahres Leben zu gewinnen. Die Beschaffenheit der Welt, in der wir leben, erfordert das:

„Entbehren sollst du, sollst entbehren!
Das ist der ewige Gesang,
Der jedem an die Ohren klingt,
Den unser ganzes Leben lang
Uns heiser jede Stunde singt."

Denn was man auch sagen mag, wir sind doch schließlich vom Universum absolut abhängig. Und glauben wir uns zu Opfer und Entsagung aus freien Stücken zu entschließen, in Wirklichkeit werden wir innerlich dazu gedrängt, wenn wir dauernde Ruhe finden wollen. Ein religionsloses Gemüt unterwirft sich bei der Entsagung dem Gebot der Notwendigkeit. Es bringt das Opfer im besten Falle ohne Klage dar. Der Fromme betätigt dagegen Unterwerfung und Opfer geradezu mit Entzücken. Sogar unnötige Entsagungen fügt er hinzu, um die Seligkeit noch zu erhöhen. Die Religion macht also das Notwendige leicht und angenehm. Und wenn sie der einzige Faktor ist, der dies Resultat zustande bringen kann, so ist ihre unersetzbare Bedeutung für das menschliche Leben damit gegen jede Anfeindung verteidigt. Sie wird zu einem wesentlichen Organ unsres Lebens, da sie eine Funktion ausübt, die keine andre Seite unsrer Natur mit demselben Erfolge zu leisten imstande ist. Von dem sozusagen rein biologischen Standpunkt werden wir also, soweit ich sehe, unvermeidlich zu diesem Schlusse geführt, und zwar durch die rein empirische Methode der Demonstration, die ich im ersten Kapitel skizziert habe. Von dem weiteren Beruf der

Religion als metaphysischer Offenbarung will ich jetzt nicht sprechen.

Aber das Ziel einer Untersuchung angeben und es wirklich sicher erreichen, sind zwei verschiedene Dinge. Im Folgenden wollen wir nun die ganz allgemeinen Fragen, die uns bisher beschäftigt haben, fallen lassen und uns den konkreten Fällen zuwenden.

III. Die Realität des Unsichtbaren.

Sollte man religiöses Leben in den weitesten und allgemeinsten Ausdrücken charakterisieren, so könnte man sagen, es bestehe darin, an die Existenz einer unsichtbaren Ordnung der Dinge zu glauben und unser höchstes Gut darin zu sehen, daß wir uns ihr harmonisch anpassen. Dieser Glaube und diese Anpassung bezeichnen die religiöse Haltung der Seele. Ich möchte nun die Aufmerksamkeit auf einige psychologische Eigentümlichkeiten dieser Gemütsverfassung — des Glaubens an ein unsichtbares Objekt — lenken. Alle unsre Seelenzustände, seien sie moralischer, praktischer, gefühlsmäßiger oder religiöser Tendenz, werden durch die Objekte unsres Bewußtseins bestimmt, durch Dinge, an deren reale oder ideelle Existenz neben der unsren wir glauben. Solche Objekte können sinnlich greifbar oder nur geistig erfaßbar sein. Beidemal lösen sie in uns eine Reaktion aus. Und die Reaktion gegenüber geistigen Objekten ist bekanntlich in vielen Fällen ebenso stark wie gegenüber sinnlichen. Ja sie kann sogar stärker sein. Die Erinnerung an eine Beleidigung macht uns manchmal zorniger als die Beleidigung selbst es getan hatte. Wir schämen uns unsrer Fehler später oft mehr, als in dem Augenblick, da wir sie begingen. Auch beruht unser ganzes höheres intellektuelles und sittliches Leben auf der Tatsache, daß gegenwärtige sinnliche Empfindungen auf unser Handeln einen geringeren Einfluß haben können als abstrakte Ideen.

Die relativ konkreten Objekte des religiösen Lebens der meisten Menschen (die Gottheiten, die sie verehren), sind

ihnen nur in der Vorstellung gegeben. Es sind z. B. ververhältnismäßig nur sehr wenige Christen einer Erscheinung ihres Heilandes gewürdigt worden, wenn schon von mancherlei Erscheinungen der Art — wunderbaren Ausnahmefällen — berichtet wird, die später unsre Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen werden. Die ganze Kraft der christlichen Religion beruht also gewöhnlich, sofern die Haltung des Gläubigen vor allem durch den Glauben an die Person der Gottheit bestimmt wird, nur auf Vorstellungen, die in seiner früheren Erfahrung keine Analogie besitzen.

Aber neben diesen Vorstellungen von relativ konkreten religiösen Objekten enthält die Religion eine Menge rein abstrakter Vorstellungen, die sich doch als gleich wirksam erweisen. Gottes Attribute als solche, seine Heiligkeit, seine Gerechtigkeit, seine Barmherzigkeit, seine Absolutheit, seine Unendlichkeit, seine Allwissenheit, seine Dreieinigkeit, die verschiedenen Mysterien des Erlösungsprozesses, die Feier der Sakramente usw., haben die Phantasie der Christenheit reich befruchtet[1]. Wir werden später sehen, daß die großen Mystiker in allen Religionen die Abwesenheit bestimmter Sinnenbilder als unerläßliche Bedingung für die Erhörung des Gebetes oder für die Kontemplation höherer göttlicher Wahrheiten geradezu fordern. Solche Kontemplation soll dann die Haltung des Gläubigen nachdrücklich zum Guten beeinflussen.

Immanuel Kant vertrat eine sonderbare Lehre über solche Glaubensobjekte wie Gott, den Schöpfungsplan, die Seele, die Freiheit derselben und das Leben nach dem Tode. Das alles, sagt er, ist eigentlich gar nicht Gegenstand möglicher Erkenntnis. Unsre Begriffe erfordern immer einen

---

[1]) Beispiel: „Ich fand kürzlich viel Trost, als ich über die Stellen nachdachte, die von der Persönlichkeit des Heiligen Geistes und seinem Unterschied vom Vater und Sohn sprechen. Es ist eine Idee, in die man sich erst versenken muß; aber wenn man sie erfaßt hat, gibt sie einem eine viel tiefere und lebhaftere Vorstellung von der Fülle der Gottheit und ihrem Wirken in uns und an uns, als wenn wir den „Geist" nur als eine auf uns wirkende Kraft betrachten." Augustus Hare: Memorials I, 244.

Sinnesinhalt, der sie ausfüllt; und da die Worte „Seele“, „Gott“, „Unsterblichkeit“ keinen Sinnesinhalt haben, so folgt daraus, daß sie in theoretischer Beziehung bedeutungslos sind. Wunderbarerweise haben sie aber für unser Handeln Bedeutung. Wir können handeln, als ob es einen Gott gäbe, können das Gefühl haben, als ob wir frei wären, können die Natur so ansehen, als ob sie bestimmte Pläne verfolgte, können unser Leben so einrichten, als ob wir unsterblich wären. Und dann finden wir, daß diese Worte eine wirkliche Bedeutung für unser moralisches Leben haben. Unser Glaube, daß diese unerkennbaren Dinge wirklich existieren, erweist sich also in praktischer Hinsicht, wie Kant sagt — d. h. vom Standpunkt unsres Handelns aus — als ein volles Äquivalent für die uns vorenthaltene Möglichkeit einer wirklichen Erkenntnis ihres Wesens. So stehen wir nach Kants Betrachtung vor der sonderbaren Erscheinung, daß der menschliche Geist mit voller Überzeugung an die Realität einer Reihe von Dingen glaubt, von denen er schlechterdings keine begriffliche Erkenntnis gewinnen kann.

Indem ich so an Kants Lehre erinnere, ist es nicht meine Absicht, zu diesem äußerst schwierigen Teil seiner Philosophie Stellung zu nehmen, sondern nur die Eigentümlichkeit des menschlichen Geistes, die wir gerade betrachten, durch ein in seiner Zuspitzung so klassisches Beispiel zu erläutern. Die Vorstellung von Realität kann in der Tat so fest mit einem Glaubensobjekt verbunden sein, daß unser ganzes Leben durch den Glauben an die reale Existenz des betreffenden Objekts entscheidend bestimmt wird, obgleich man nicht behaupten darf, daß es unserm Bewußtsein in der Weise wirklich gegenwärtig ist, daß es genau beschrieben werden könnte. Es ist wie bei einem Eisenstab, der, ohne daß es sichtbar, fühlbar oder sonst irgendwie nachweisbar wäre, doch mit starkem Aufnahmevermögen für Magnetismus begabt ist, und der durch Magneten, die ihm nahekommen, sichtbar in veränderte Haltungen und Lagen gebracht wird. Solch ein Eisenstab könnte nie eine

Beschreibung der Faktoren geben, die die Macht haben, ihn so stark zu erregen; und doch müßte er durch und durch von ihrer Gegenwart und von ihrer Bedeutung für sein Leben überzeugt sein.

Es sind aber nicht nur die Ideen der reinen Vernunft, wie Kant sie nennt, die die Kraft haben, uns in lebendiger Weise ihr Vorhandensein fühlbar zu machen, und die wir doch nicht genau beschreiben können. Von allen höheren Abstraktionen gilt etwas Ähnliches. Ich erinnere an die vorher (S. 28 f.) zitierten Worte Emersons. Die gesamte Erscheinungswelt der materiellen Objekte liegt nicht nur für einen solchen Transzendental-Philosophen, sondern für uns alle in einer umfassenderen höheren Welt abstrakter Vorstellungen beschlossen, die ihr erst wirkliche Bedeutung gibt. Wie Zeit, Ort und Äther alle Dinge durchdringen, so durchdringt (nach unserm Gefühl) das abstrakte Wesen der Güte, Schönheit, Stärke, Bedeutung, Gerechtigkeit alles, was gut, stark, bedeutend und gerecht ist.

Solche und andere abstrakte Vorstellungen bilden den Hintergrund für die ganze uns gegebene empirische Welt, den Quellpunkt alles dessen, was wir als möglich ansehen. Sie geben jedem Dinge seinen bestimmten Charakter. Alles, was wir kennen, ist nur dadurch das, „was“ es ist, daß es sich dem Begriff einer dieser abstrakten Werte einordnet. Wir können sie nie direkt anschauen, denn sie sind körper- und gestaltlos, aber wir erfassen durch sie alle Dinge, und wir würden im Verkehr mit der Erscheinungswelt ganz hilflos sein, wenn wir diese geistigen Größen, diese Adjektive, Adverbien, Prädikate, Klassifikationen und Begriffskategorieen nicht hätten.

Diese absolute Bestimmbarkeit unsres Geistes durch abstrakte Werte ist eine der Grundtatsachen unsres Wesens. Sie üben auf uns abwechselnd eine anziehende oder abstoßende Wirkung aus, so daß wir uns ihnen zu- oder von ihnen abwenden, sie suchen und festhalten, sie hassen oder lieben, gerade als wenn es konkrete Wesen wären. Und es

sind auch wirklich Wesen, die in ihrem Reich ebenso bestimmte Realität besitzen, wie die wechselnden Sinnesdinge im Reich des Raumes.

Plato hat diese allgemein-menschliche Denkweise so glänzend und eindrucksvoll vertreten, daß die Lehre von der Realität der Abstrakta seitdem als Platonische Ideenlehre bekannt ist. Abstrakte Schönheit z. B. ist für Plato ein ganz bestimmtes Einzelwesen, das der Verstand als zu aller vergänglichen Erdenschönheit hinzukommend denkt. „Der rechte Weg“, sagt er in der vielzitierten Stelle des „Gastmahls“, „ist der, die irdischen Schönheiten als Stufen zu betrachten, auf denen man aufwärts steigt, um jene andre Schönheit zu suchen. Man muß von einer einzelnen schönen Form zu einer Mehrzahl solcher, von der Mehrzahl zu ihrer Gesamtheit fortschreiten, von den schönen Formen zu schönen Handlungen, von schönen Handlungen zu schönen Begriffen, bis man von den einzelnen schönen Begriffen zu dem Begriff der absoluten Schönheit gelangt, um so schließlich zu erkennen, welches das wahre Wesen der Schönheit ist.“ Wir gewannen oben einen flüchtigen Einblick in die Art, wie ein platonisierender Schriftsteller wie Emerson die abstrakte Göttlichkeit der Dinge, die moralische Struktur des Universums als etwas der Verehrung Würdiges behandelt. In den verschiedenen, heute unter dem Namen „ethische Gesellschaften“ über die Welt verbreiteten Gemeinden, die sich nicht zum eigentlichen Gottesglauben bekennen, finden wir eine ähnliche Verehrung des abstrakt Göttlichen, den Glauben an ein moralisches Gesetz als oberstes Weltprinzip. Und wieder für andere nimmt die Wissenschaft die Stelle der Religion ein. Gelehrte dieser Art sehen dann die Naturgesetze als objektiv zu verehrende Tatsachen an. Eine berühmte Mythologenschule behauptete, die griechischen Götter seien ursprünglich halb bildliche Personifikationen der großen gesetzmäßig geordneten Sphären gewesen, in die die Natur sich zerlegt: der Sphäre des Himmels, des Meeres, der Erde usw.; wie auch wir heute noch von dem Lächeln des Morgens, dem Hauch des Windes oder von

beißender Kälte sprächen, ohne daß wir wirklich meinten, diese Naturerscheinungen trügen ein Menschenantlitz.

Auf die Frage nach dem Ursprung der griechischen Götter haben wir hier nicht einzugehen. Aber die ganze Reihe unsrer Beispiele führt uns ungefähr zu folgendem Schluß: Es ist, als wenn im menschlichen Bewußtsein eine Empfindung von etwas Realem, ein Gefühl von etwas wirklich Vorhandenem, eine Vorstellung von etwas objektiv Existierendem lebte, die tiefer und allgemein-gültiger ist, als irgendeine der einzelnen und besonderen Empfindungen, durch welche nach der Meinung der heutigen Psychologie die Realität geoffenbart wird. Wenn es sich wirklich so verhält, könnten wir annehmen, unsre Sinneswahrnehmungen bestimmten unsre Haltung und Lebensführung, indem sie erst jenen Sinn für Realität erwecken; aber alles andere, was dieselbe Empfindung erregt (also alle Vorstellungen, Ideen usw., von denen das Gesagte gilt), würde dann doch denselben Rechtsanspruch haben, als real zu gelten, der den Sinnesobjekten ohne weiteres zugesprochen wird. Soweit die religiösen Vorstellungen dies Realitätsgefühl zu erwecken vermögen, müßte ihnen aller Kritik zum Trotz Glauben geschenkt werden, auch wenn sie fast bis zur Unvorstellbarkeit schwach und unbestimmt wären, auch wenn ihre Beschaffenheit so unerkennbar wäre, wie es Kant von den Objekten seiner Moraltheologie behauptet.

Den auffallendsten Beweis dafür, daß kein Unterschied in diesen Realitätsempfindungen herrscht, haben wir in den Erfahrungen der Halluzinationen. Sie gelangen häufig nur zu teilweiser Entfaltung. Die betreffende Person hat dann etwa eine Erscheinung an einem bestimmten Ort und in bestimmter Form als real im strengsten Sinne des Wortes: sie kommt oft plötzlich und verschwindet plötzlich; aber sie ist nicht auf die gewöhnliche Art mit den Sinnen zu erfassen, weder zu sehen, noch zu hören, noch zu fühlen. Ich will erst ein Beispiel hierzu anführen, ehe ich zu den Erscheinungen übergehe, die in der Religion eine Rolle spielen. Ein intimer Freund von mir, einer der hellsten

Köpfe, die ich kenne, hat häufig derartige Erfahrungen gemacht. Er schreibt in Beantwortung meiner Fragen wie folgt:

„Ich hatte in den letzten Jahren mehrmals eine Er-
„scheinung. Die Erfahrungen, die ich meine, sind deutlich
„zu unterscheiden von einer andern Art von Erfahrung, die
„ich sehr häufig gehabt habe, und die, wie ich vermute,
„viele Leute gleichfalls eine Erscheinung nennen würden.
„Aber der Unterschied zwischen diesen beiden Erfahrungen
„ist für mich so groß wie der zwischen der Empfindung
„schwacher Wärme, deren Ursprung man nicht genau
„kennt, und dem Gefühl, bei klarem Bewußtsein mitten im
„Feuer zu stehen.

„Im September 1884 hatte ich die erste Erscheinung.
„In der vorhergehenden Nacht hatte ich in meinem Zimmer
„im College unmittelbar nach dem Zubettgehen eine lebhafte
„Empfindungshalluzination gehabt, als wenn mich jemand
„am Arm ergriffe. Ich stand auf und durchsuchte das
„Zimmer nach einem Eindringling; aber die eigentliche
„Erscheinung kam erst in der folgenden Nacht. Nachdem
„ich ins Bett gegangen war und das Licht ausgelöscht hatte,
„lag ich eine Weile wach und dachte noch an die Erfahrungen
„der letzten Nacht, als ich plötzlich etwas ins Zimmer
„kommen und dicht an mein Bett treten fühlte. Es
„blieb nur 1—2 Minuten. Ich erfaßte es nicht mit den
„Sinnen, und doch war ein Gefühl des Grauens damit ver-
„bunden. Mehr als jede andre Empfindung erregte es
„mein tiefstes Innere. Ich empfand einen heftigen krampf-
„artigen Schmerz, der sich über die Brust verbreitete, aber
„innerhalb des Organismus war — und doch war das Gefühl
„nicht sowohl Schmerz als Entsetzen. Auf jeden Fall
„war etwas in meiner Nähe, und ich empfand seine Gegen-
„wart mit größerer Deutlichkeit, als ich je die Gegenwart
„irgendeines Geschöpfes aus Fleisch und Blut empfunden
„habe. Ich bemerkte sein Fortgehen wie sein Kommen:
„ein flüchtiges Rauschen durch die Tür, und die Grauen
„erregende Wahrnehmung verschwand.

„Als ich mich in der dritten Nacht in mein Schlaf-
„zimmer begab, war mein Geist noch mit den Vorlesungen
„beschäftigt, auf die ich mich vorbereitete, und ich war
„noch darin vertieft, als ich der Erscheinung, die ich in
„der Nacht vorher gehabt hatte, wieder gewahr wurde und
„von neuem das Gefühl des Entsetzens hatte. Ich machte
„nun die größte Anstrengung, dieses Etwas, wenn es etwas

„Böses wäre, dahin zu bringen, mich zu verlassen oder, „wenn es nichts Böses wäre, mir zu sagen, wer oder was „es sei; falls es sich aber nicht erklären könnte, wollte ich „es zwingen zu weichen. Es verschwand wie in der vor„hergehenden Nacht, und mein Körper kehrte bald wieder „in seinen normalen Zustand zurück.

„Noch zweimal in meinem Leben habe ich dasselbe „Gefühl des Grauens gehabt. Das eine Mal dauerte es „eine volle Viertelstunde. Alle drei Mal war die Gewißheit, „daß da im Raum ein Etwas stand, unendlich viel stärker, „als wenn ich mich in Gesellschaft lebender Wesen befand. „Das Etwas war mir nahe und erschien mir viel realer als „irgendeine gewöhnliche Wahrnehmung. Obgleich ich fühlte, „daß es mir ähnlich war, endlich, klein und gleichsam be„kümmert, so erkannte ich es doch nicht als irgendein „Einzelwesen oder als eine bestimmte Person."

Eine solche Erfahrung steht natürlich mit der religiösen Lebenssphäre in keinem Zusammenhang. Sie kann ihn aber gelegentlich erlangen; und derselbe Gewährsmann schreibt mir, er habe in mehr als einem andern Falle die Empfindung einer Erscheinung von gleicher Intensität und Plötzlichkeit gehabt, nur sei sie dann von dem Gefühl der Freude begleitet gewesen.

„Ich hatte nicht nur die Überzeugung, daß da ein „Etwas war, sondern mit einem allgemeinen Glücksgefühl „verband sich das Bewußtsein, daß dies Etwas ein unbe„schreiblich Gutes sei. Und zwar war es kein unbestimmtes „Gefühl, nicht der Erregung vergleichbar, wie sie durch ein „Gedicht, einen schönen Anblick, eine Blume oder durch „Musik hervorgerufen werden kann, sondern es war das „sichere Bewußtsein von der Gegenwart irgendeiner macht„vollen Person, und nach ihrem Verschwinden blieb die Er„innerung in der Form der Vorstellung von etwas Wirk„lichem. Alles könnte ein Traum sein, dies nicht."

Mein Freund legt diese Erfahrungen wunderbarerweise nicht im theistischen Sinne, nicht als Erscheinung Gottes aus. Aber es wäre offenbar wohl verständlich, wenn er sie als Offenbarung der Existenz Gottes beurteilt hätte. Wenn wir auf den Mystizismus zu sprechen kommen, werden wir hierüber noch zu handeln haben.

Um aber niemanden durch die Eigentümlichkeit dieser Erscheinungen zu beunruhigen, will ich ein paar kurze ähnliche Erzählungen hinzufügen, nur um zu zeigen, daß wir es mit deutlich charakterisierbaren Vorgängen zu tun haben. Im ersten Fall, den ich der Zeitschrift der Society for Psychical Research entnehme, entwickelte sich die Erscheinung in wenigen Minuten deutlich zu einer Gesichtshalluzination, — aber ich lasse diesen Teil des Berichts fort.

„Ich hatte etwa zwanzig Minuten gelesen", schreibt „der Erzähler, „und war völlig in mein Buch vertieft; mein „Gemüt war vollkommen ruhig; ich hatte während der Zeit „meine Freunde ganz vergessen. Da geriet plötzlich mein „ganzes Wesen ohne vorherige Anzeichen in einen Zustand „äußerster Spannung und Erregung, und ich merkte mit „einer Deutlichkeit, von der sich niemand, der sie nicht „selbst erlebt hat, eine Vorstellung machen kann, daß ein „andres Wesen, eine Erscheinung im Zimmer war, und zwar „dicht neben mir. Ich legte mein Buch hin, und obgleich „meine Aufregung groß war, war ich doch gesammelt und „fühlte keine Furcht. Ohne meine Stellung zu verändern, „den Blick aufs Feuer gerichtet, merkte ich irgendwie, daß „mein Freund A. H. an meiner linken Seite stand, aber so „weit zurück, daß er von meinem Stuhl verdeckt wurde. „Als ich meine Augen leicht zur Seite wandte, ohne mich „sonst umzudrehen, sah ich den unteren Teil des einen „Beines, und ich erkannte sofort den graublauen Stoff der „Beinkleider, die er oft trug, aber der Stoff erschien halb „durchsichtig und erinnerte mich in bezug auf die Dichtig„keit an Tabakrauch[1]." — Darauf folgte die Gesichts„halluzination.

Ein andrer Berichterstatter schreibt:

„Ich erwachte ganz früh in der Nacht . . . es war mir, „als ob ich absichtlich geweckt worden war, und ich dachte „zuerst, es wäre jemand eingebrochen. Ich drehte mich „auf die andre Seite, um wieder einzuschlafen, und hatte „nun sofort das Gefühl einer Erscheinung im Zimmer — „und sonderbar, es war nicht ein menschliches Wesen, „sondern ein Geist. Man mag darüber lächeln, aber ich „kann die Tatsachen nur erzählen, wie sie sich zugetragen „haben. Ich weiß nicht, wie ich meine Empfindungen besser

[1] Journal of the Society for Psychical Research, 1895 S. 26.

„beschreiben soll, als indem ich einfach sage, ich hatte das „Bewußtsein einer geistigen Erscheinung. . . . Ich empfand „zugleich eine heftige abergläubische Furcht, als wenn etwas „Sonderbares und Schreckliches geschehen müßte[1].“

Professor Flournoy aus Genf überläßt mir den Bericht einer Freundin, welche die Gabe des automatischen Schreibens hatte:

„Wenn ich automatisch schreibe, so gibt mir das Ge„fühl eines fremden, außerhalb meines Körpers befindlichen „Wesens, das ich dann stets habe, die Überzeugung, daß „dies Gefühl seinen Grund nicht in einem unterbewußten „Selbst hat. Die Erscheinung ist manchmal so deutlich, „daß ich genau ihre Stellung angeben könnte. Wie stark „der Eindruck ihrer Gegenwart ist, läßt sich gar nicht be„schreiben. Die Deutlichkeit und Klarheit hängt von der „Person ab, von der die Schrift herrühren will. Wenn es „jemand ist, den ich lieb habe, so fühle ich es sofort, „noch ehe ich schreiben muß; mein Herz scheint die Person „zu erkennen.“

Ich habe anderwärts über die Erscheinung berichtet, die ein Blinder hatte. Es war die Erscheinung eines graubärtigen Mannes in einem schwarz und weiß gesprenkelten Anzuge, der sich unter der Türspalte hindurchdrängte und sich auf dem Boden des Zimmers hin aufs Sofa zu bewegte. Der Blinde, der diese etwa als Quasi-Halluzination zu bezeichnende Erscheinung hatte, ist ein außergewöhnlich intelligenter Mensch. Er hat absolut keine Fähigkeit zu Gesichtsbildern, kann sich weder Licht noch Farbe vorstellen und ist ganz sicher, daß seine andern Sinne, das Gehör usw. an diesem Trugbilde nicht beteiligt waren. Es scheint vielmehr eine abstrakte Vorstellung gewesen zu sein, der das Gefühl von Realität und räumlicher Ausdehnung anhaftete — mit anderen Worten eine völlig objektivierte und in die Außenwelt verlegte Idee.

Derartige Fälle scheinen die Existenz eines in unsrer geistigen Maschinerie angelegten Gefühls für Realität hinreichend sicherzustellen, das verbreiteter und allgemeiner ist als das, welches unsre fünf Sinne hervorbringen. Es wäre für unsre Psychologen eine interessante Aufgabe, den

[1]) E. Gurney: Phantasms of the Living I, S. 384.

organischen Sitz dieses Gefühls aufzuzeigen. Nichts liegt näher, als dieses Gefühl mit der Innervationsempfindung in Verbindung zu bringen, d. h. mit der Empfindung, daß unsre Muskeln sich zur Tätigkeit anschicken. Was auch immer unsre Tätigkeit in Bewegung setzt, oder uns Gänsehaut erregt — und unsre Sinne tun das am häufigsten — könnte dann als real und gegenwärtig erscheinen, selbst wenn es nur eine abstrakte Idee wäre. Indes wir haben es jetzt mit solch vagen Vermutungen nicht zu tun; unser Interesse gilt der Fähigkeit selbst, nicht ihrem organischen Sitz.

Wie alle positiven Bewußtseinsregungen hat die Realitätsempfindung ihr negatives Gegenstück in der Form eines Gefühls von Unwirklichkeit, über das man manchmal klagen hört:

„Wenn ich darüber nachdenke, daß ich durch Zufall „auf diesen Planeten gekommen bin, der selbst wie ein „Spielball durch den Weltenraum gewirbelt wird", sagt „Madame Ackermann, „wenn ich mich von Wesen umgeben „sehe, die alle ebenso vergänglich und unbegreiflich sind, „wie ich selbst, und alle aufgeregt reinen Hirngespinsten „nachjagen, so habe ich das sonderbare Gefühl, als befände „ich mich in einem Traumzustand. Es scheint mir, als „träumte ich, daß ich geliebt und gelitten hätte und nun „bald sterben müßte. Mein letztes Wort wird sein: „Ich „habe geträumt[1]."

Wir werden später sehen, wie bei krankhafter Melancholie dies Gefühl der Unwirklichkeit aller Dinge zu einem drückenden Angstgefühl werden und sogar zum Selbstmord führen kann.

Was nun das spezifisch-religiöse Erfahrungsgebiet betrifft, so darf als sicher gelten, daß viele Menschen (wie viele, läßt sich allerdings nicht feststellen) ihre Glaubensobjekte nicht nur in der Form bloßer, vom Intellekt als wahr erkannter Vorstellungen besitzen, sondern vielmehr in der Form unmittelbar erfaßter, fast greifbarer Realitäten. Doch schwankt des Gläubigen Empfindung für die Realität

¹) Pensées d'un Solitaire, S. 66.

dieser Objekte und demgemäß ist er bald warm, bald kalt in seinem Glauben. Weitere Beispiele werden dies deutlicher machen, als abstrakte Beschreibung; ich setze deshalb noch einige hierher. Zunächst ein Beispiel negativer Art: es wird darin der Verlust der in Frage stehenden Empfindung beklagt. Ich entnehme es dem Bericht eines mir bekannten Gelehrten über sein religiöses Innenleben. Es scheint mir deutlich zu zeigen, daß dies Realitätsbewußtsein eher eine gefühlsmäßige Empfindung als eine Verstandesbetätigung im eigentlichen Sinne des Worts ist.

„Zwischen meinem 20. und 30. Jahr wurde ich immer „skeptischer und irreligiöser; doch kann ich nicht sagen, daß „ich je das — von Herbert Spencer so trefflich beschriebene „— „unbestimmte Gefühl" einer absoluten Realität hinter „den Erscheinungen verlor. Für mich war aber diese „Realität nicht das rein Unerkennbare der Spencerschen „Philosophie; denn obgleich ich meine kindlichen Gebete „zu Gott eingestellt hatte und mich nie in der Form eines „wirklichen Gebetes an dieses hinter den Erscheinungen „liegende Etwas gewandt hatte, so lehrt mich doch meine „spätere Erfahrung, daß ich zu diesem Etwas in einer Be„ziehung stand, die im Grunde nichts andres als Gebet „war. Wenn ich irgendwelche Sorge hatte, besonders, wenn „ich mit andern in Konflikt geraten war, im Hause oder „im Beruf, wenn ich gedrückter Stimmung oder über irgend„etwas in Angst war, so weiß ich jetzt, daß ich dann Er„leichterung zu suchen pflegte in meiner Beziehung zu „diesem allem zugrunde liegenden kosmischen Etwas. In „besonderer Not war es mir oder war ich ihm zur Seite „(wie man es ausdrücken mag) und es stärkte mich immer, „und ich fühlte mich wie von neuem Lebensmut durch„drungen, wenn ich seine tragende und stützende Gegen„wart empfand. Es war für mich tatsächlich eine nie ver„sagende Quelle lebendiger Gerechtigkeit, Wahrheit und „Kraft, an die ich mich in Zeiten der Schwachheit instinktiv „wandte, und die mich stets emporhob. Ich weiß jetzt, „daß ich zu diesem Etwas in persönlicher Beziehung stand, „denn in den letzten Jahren habe ich die Kraft, mit ihm in „Verbindung zu treten, verloren, und ich bin mir eines „ganz bestimmten Verlustes bewußt. Ich pflegte es stets „zu finden, wenn ich es suchte. Dann kam eine Reihe von „Jahren, wo ich es zwar manchmal fand, manchmal aber

„völlig unfähig war, mich in Beziehung zu ihm zu setzen. „Ich erinnere mich, daß ich oft in der Nacht vor Kummer „nicht einschlafen konnte. Ich warf mich in der Dunkel„heit von einer Seite auf die andre und suchte im Geist „nach der vertrauten Empfindung jener erhabenen Gemüts„verfassung, in der ich mich sonst oft befunden, die die „Verbindung hergestellt und mir Erleichterung gebracht „hatte; aber der elektrische Strom fehlte. An Stelle des „Etwas war nun eine Leere getreten. Ich fand es nicht „mehr. Jetzt im Alter von beinah 50 Jahren hat mich die „Kraft, mich in Beziehung zu ihm zu setzen, vollständig „verlassen; und ich muß bekennen, daß mir dadurch eine „große Stütze meines Lebens genommen ist. Das Leben „ist mir nun eigentümlich tot und gleichgültig, und ich er„kenne, daß meine frühere Erfahrung wahrscheinlich genau „dasselbe war wie das Gebetsleben der kirchlichen Christen; „ich nannte sie nur nicht so. Was ich als „Etwas" be„zeichnete, war in praktischer Hinsicht nicht Spencers Un„erkennbares, sondern mein eigner, innerlich empfundener, „individueller Gott, an den ich mich um höhere Sympathie „wandte, den ich aber irgendwie verloren habe."

Nichts ist gewöhnlicher in den Biographien frommer Menschen als Berichte von dem Wechsel zwischen lebendigem und schwachem Glauben. Vermutlich hat jeder Fromme die Erinnerung an besondere Höhepunkte, da ein deutliches Schauen der Wahrheit, vielleicht ein unmittelbares Erleben des lebendigen Gottes stattfand und die Mattigkeit des sonstigen Glaubens verdrängte. In den Letters of J. R. Lowell (I S. 75) findet sich eine Erinnerung an ein solches Erlebnis:

„Vergangenen Freitag hatte ich eine Offenbarung. Ich „war bei Marie, und als ich zufällig über Erscheinungen „von Geistern sprach (die ich, wie ich sagte, oft in undeut„licher Weise hatte), begann Herr Putnam mit mir ein „Gespräch über Spiritualismus. Während ich sprach, erhob „sich das ganze System vor mir, gleichwie ein unbestimmtes „Verhängnis aus dem Abgrunde emporragt. Niemals vorher „fühlte ich den Geist Gottes so deutlich in mir und um „mich. Das ganze Zimmer schien mir von ihm erfüllt. Die „Luft schien von der Gegenwart eines unbegreiflichen Etwas „zu erzittern. Ich sprach mit der Ruhe und Klarheit eines „Propheten. Ich kann nicht sagen, was die Offenbarung

„bedeutete. Ich habe sie noch nicht genug studiert; aber „ich werde sie eines Tages ergründen; dann sollen Sie davon „hören und werden ihre Erhabenheit anerkennen.“

Ich gebe im folgenden ein längeres Beispiel eines deutlicheren Erlebnisses aus einer handschriftlichen Mitteilung eines Geistlichen; es stammt aus der Starbuckschen Handschriftensammlung:

„Ich erinnere mich noch der Nacht und selbst der „Stelle auf dem Hügel, wo meine Seele sich dem Unend„lichen öffnete und die beiden Welten, die innere und die „äußere, aufeinander trafen. Die eine Tiefe rief der andren; „der Tiefe, die mein eigner Kampf im Innern aufgetan „hatte, eröffnete sich die unermeßbare Tiefe draußen, die „bis über die Sterne hinausragt. Ich war allein mit Ihm, „der mich und alle Schönheit der Welt und die Liebe und „die Sorge und auch die Versuchung geschaffen hat. Ich „suchte ihn nicht, aber ich empfand die vollkommene Ver„einigung meines Geistes mit dem seinigen. Alles andre „um mich her versank. Ich empfand in diesem Augenblick „nichts als unaussprechliche Freude und Wonne. Es ist „unmöglich, das Erlebnis vollständig zu beschreiben. Es „war wie die Wirkung eines großen Orchesters, wenn alle „einzelnen Töne zu einer Harmonie zusammenschmelzen, „die in dem Zuhörer nur das Gefühl erweckt, daß seine „Seele emporgehoben wird und vor Entzücken fast zer„springt. Die vollkommene Stille der Nacht erschauerte „in feierlichem Schweigen. Die Dunkelheit umschloß eine „Erscheinung, die um so mehr empfunden wurde, als sie „nicht gesehen ward. Ich konnte an Gottes Gegenwart „ebensowenig zweifeln wie an der meinigen. Ja ich fühlte „mich, wenn das möglich ist, als der weniger reale von „uns beiden.

„Der tiefste Glaube an Gott und die festeste Über„zeugung von seinem Dasein wurde damals in mir geboren. „Ich stehe seither auf dem Berge der Offenbarung und fühle „die Nähe des Ewigen. Aber niemals wieder hat dieselbe „Erregung mein Herz ergriffen. Damals, wenn je, glaube „ich, stand ich Gott gegenüber und wurde von seinem „Geiste neu geboren. Soviel ich mich erinnere, fand kein „plötzlicher Wechsel meiner Denkweise, meines Glaubens „statt; es hatte sich nur meine frühere, unfertige Über„zeugung entfaltet. Nichts von Zerstörung, nur ein schnelles, „wunderbares Sicherschließen. Seit jener Zeit war keine

„Diskussion über die Beweise für das Dasein Gottes mehr „imstande, meinen Glauben zu erschüttern. Nachdem „ich die Gegenwart des Geistes Gottes einmal empfunden „hatte, habe ich das Gefühl seiner Gegenwart nie wieder „für längere Zeit verloren. Meine sichere Überzeugung „von seinem Dasein ist festgewurzelt in jener Stunde „des Schauens, in der Erinnerung an jenes höchste Er- „lebnis und in der durch Lesen und Nachdenken ge- „wonnenen Erkenntnis, daß etwas Ähnliches über alle „gekommen ist, die Gott gefunden haben. Man mag das „mystisch nennen, und ich bin in der Philosophie zu wenig „bewandert, als daß ich mein Erlebnis gegen diesen oder „irgendeinen andern Vorwurf verteidigen könnte. Ich fühle „auch, daß ich es beim Schreiben durch meine Worte eher „verdunkelt als verdeutlicht habe; aber ich habe es so gut „beschrieben, wie ich konnte."

Ich lasse ein weiteres, noch charakteristischeres Zeugnis folgen, das ich mit Professor Flournoys Erlaubnis seiner reichen Sammlung psychologischer Dokumente entlehne. Da der Schreiber ein Schweizer ist, übersetze ich aus dem französischen Original:

„Meine Gesundheit war vortrefflich; es war unser „sechster Reisetag, und wir waren gut im Zuge. Am „Tage vorher waren wir von Sixt über Buet nach Trient „gekommen. Ich fühlte weder Müdigkeit noch Hunger und „Durst, und mein Gemütszustand war gleicherweise nor- „mal. In Forlaz hatte ich gute Nachrichten von Hause „gehabt; ich hatte keinerlei Befürchtungen, weder in bezug „auf die Gegenwart noch auf die Zukunft, denn wir hatten „einen guten Führer und keinen Schatten von Ungewißheit „darüber, welchen Weg wir verfolgen müßten. Ich kann „die Verfassung, in der ich mich befand, am besten als „einen Zustand des Gleichgewichts beschreiben. Plötzlich „hatte ich das Gefühl, als wenn ich über mich selbst hinaus- „gehoben würde; ich fühlte die Gegenwart Gottes — ich „erzähle den Vorgang genau nach meiner Erinnerung —, „als ob seine Güte und seine Macht mich durchdrangen. „Meine Erregung war so groß, daß ich den jungen Leuten „kaum noch sagen konnte, sie sollten weitergehen, ohne „auf mich zu warten. Dann setzte ich mich auf einen „Stein nieder, da ich mich nicht länger aufrecht halten „konnte, und Tränen stürzten aus meinen Augen. Ich „dankte Gott, daß er mir bei Lebzeiten solche Kenntnis

„von sich gebe, daß er mein Leben in seinen Schutz „nehme und sich des unbedeutenden Geschöpfes, des „Sünders, der ich war, erbarme. Ich bat ihn inbrünstig, „mein Leben möchte hinfort der Ausführung seines Willens „geweiht sein. Ich fühlte seine Antwort: ich sollte täglich „in Demut und Armut seinen Willen erfüllen und es ihm, „dem allmächtigen Gott, überlassen, ob er mich einst be- „rufen würde, öffentlich von ihm zu zeugen. Dann wich „die Ekstase langsam; ich fühlte, Gott habe die Gemein- „schaft, die er mir gewährt, mir wieder entzogen. Ich war „imstande, weiterzugehen, aber nur langsam, so stark war „noch meine innere Erregung. Auch hatte ich mehrere „Minuten lang ununterbrochen geweint, meine Augen waren „geschwollen, und ich wollte nicht gern, daß meine Ge- „fährten das sehen sollten. Der Zustand der Ekstase mag „4 oder 5 Minuten gedauert haben, obgleich mir die Zeit „viel länger erschienen war. Meine Begleiter warteten 10 „Minuten bei dem Kreuz von Barine auf mich, aber ich „vereinigte mich erst nach 25—30 Minuten wieder mit „ihnen; denn soviel ich mich erinnere, sagten sie, ich hätte „sie um etwa eine halbe Stunde aufgehalten. Der Eindruck „war so stark gewesen, daß ich mich beim Ersteigen der „Anhöhe fragte, ob es möglich sei, daß Moses auf dem „Sinai vertrauteren Verkehr mit Gott gehabt habe. Ich will „hinzufügen, daß Gott während dieser Ekstase weder Gestalt, „noch Farbe, noch Geruch hatte, noch meinen Händen „greifbar war; auch war das Gefühl seiner Gegenwart nicht „mit einer bestimmten Raumvorstellung verbunden. Es war „vielmehr, als ob ich selbst durch die Gegenwart eines „reinen Geistwesens verwandelt war. Aber je mehr ich „nach Worten suche, um diesen intimen Verkehr auszu- „malen, desto deutlicher sehe ich die Unmöglichkeit, das „Erlebnis durch unsre gewöhnlichen Bilder zu beschreiben. „Der geeignetste Ausdruck für das, was ich empfand, ist „schließlich dieser: Gott war mir nahe, obgleich unsichtbar; „ich erfaßte ihn nicht durch einen meiner Sinne, aber er „war meinem Bewußtsein gegenwärtig.“

Das Adjektiv „mystisch“ wird technisch sehr häufig auf Zustände von kurzer Dauer angewandt. Natürlich gehören solche Stunden der Verzückung, wie die letzten beiden Personen sie beschreiben, zu den mystischen Erfahrungen, auf die ich später noch zurückkommen werde. Vorab folgt hier noch der gekürzte Bericht eines andren

mystischen oder halb mystischen Erlebnisses eines Gemütes, das mit glühender Frömmigkeit begabt war. Ich entnehme ihn der Starbuckschen Sammlung. Die Berichterstatterin ist die Tochter eines Mannes, der seiner Zeit durch seine Schriften gegen das Christentum wohl bekannt war. Ihre plötzliche Bekehrung zeigt, daß manchen Gemütern die Empfindung der göttlichen Nähe angeboren sein muß. Sie erzählt, sie sei ohne jede Kenntnis der christlichen Lehre aufgewachsen. Nachdem sie aber in Deutschland mit Christen in Verkehr getreten, habe sie die Bibel gelesen und schließlich habe der Erlösungsplan sie wie ein Lichtstrom erleuchtet.

„Bis heute", schreibt sie, „kann ich nicht verstehen, „wie man mit der Religion und mit den Geboten Gottes „tändeln kann. In demselben Augenblick, da meines Vaters „Ruf an mich erging, erkannte ihn mein Herz und sprang „ihm entgegen. Ich eilte auf ihn zu, streckte meine Arme „aus und rief laut: Hier bin ich, Vater. O, ich glückliches „Kind, was soll ich tun? Hab mich lieb, antwortete Gott. „Ja, ja, Vater, ich hab dich lieb, rief ich leidenschaftlich. „Komm zu mir, sprach mein Vater. Das will ich, sagte „mein Herz fast atemlos. Kam mir auch nur ein einziges „Bedenken? Nicht eines! Es kam mir gar nicht in den Sinn, „zu fragen, ob ich würdig genug sei, oder Bedenken zu „tragen wegen meiner Unvollkommenheit, oder erst darüber „nachzudenken, wie ich zu seiner Kirche stände — oder „zu warten, bis ich gerechtfertigt wäre. Was brauchte ich „Rechtfertigung! Ich war gerechtfertigt. Hatte ich nicht „Gott, meinen Vater, gefunden? Liebte er mich nicht? „Hatte er mich nicht gerufen? Gab es nicht eine Kirche, „in die ich eintreten konnte? Seither erhielt ich auf meine „Gebete Antworten, und zwar so deutliche, als ob ich mit „Gott spräche und seine Antworten vernähme. Die Über- „zeugung von Gottes realer Existenz hat mich seitdem nie „wieder auch nur für einen Augenblick verlassen."

Ein weiterer Bericht hat zum Verfasser einen Mann von 27 Jahren; sein Erlebnis ist wohl ebenso charakteristisch, doch ist die Schilderung weniger lebhaft:

„Ich habe mehrmals gefühlt, daß ich eine Zeitlang in „vertrautem Verkehr mit der Gottheit stand. Diese Erleb- „nisse kamen unerbeten und unerwartet und schienen nur

„in der zeitweiligen Verdrängung aller Förmlichkeiten zu „bestehen, die gewöhnlich mein Leben umgeben und er- „drücken. Einmal hatte ich ein solches Erlebnis, als ich „auf dem Gipfel eines hohen Berges stand; ich erblickte „eine schöne, wellige Landschaft, die sich in die weite, ge- „wölbte Fläche des Ozeans verlor, der bis zum Horizont „reichte; und unter mir sah ich nichts als eine unendliche „Masse weißer Wolken, aus deren luftiger Oberfläche ein „paar hohe Bergspitzen hervorragten (auch die, auf der ich „stand) und Schiffen glichen, die vor Anker treiben. Ich „hatte die Empfindung, als hätte ich mein eignes Selbst „verloren; begleitet aber war diese Empfindung von einer „inneren Erleuchtung, die mich einen tieferen Sinn des „Lebens erkennen lehrte. Und das ist's, was mir den Mut „zu der Behauptung gibt: ich habe Zwiesprache mit Gott „gehalten. Eine Welt ohne ein solches Wesen würde das „Chaos bedeuten. Ich kann mir ein Leben ohne Gott über- „haupt nicht denken."

Von einer stetigeren — gleichsam chronischen — Empfindung der Nähe Gottes mag das folgende Beispiel aus Professor Starbucks Handschriften-Sammlung eine Vorstellung geben. Es rührt von einem 49jährigen Manne her. Tausende von anspruchslosen Christen könnten wahrscheinlich einen ähnlichen Bericht schreiben:

„Gott hat mehr Realität für mich als irgend ein Ge- „danke, ein Ding oder eine Person. Ich fühle deutlich „seine Gegenwart, und um so deutlicher, in je größerer „Übereinstimmung ich mit seinen Geboten lebe, als wären „sie mir in Leib und Seele eingezeichnet. Ich spüre ihn „im Sonnenschein und Regen. Ehrfurcht gemischt mit „wundervoller Ruhe: diese Begriffe charakterisieren meine „Gefühle am besten. Ich spreche zu ihm und lobe ihn, „als ob er mein Kamerad wäre, und unsre Gemeinschaft „ist entzückend. Er antwortet mir immer und immer „wieder, oft in so deutlichen Worten, daß ich meine, mein „Ohr müsse den Klang seiner Worte aufgefangen haben, — „aber gewöhnlich durch Vermittlung starker geistiger Ein- „drücke. Häufig zeigt mir eine Schriftstelle Gott von „einer neuen Seite, seine Liebe für mich, seine Sorge für „mein Wohl. Ich könnte Hunderte von Beispielen geben, „die Schulangelegenheiten, soziale Fragen, finanzielle Schwie- „rigkeiten und ähnliches betreffen. Das Gefühl, daß er mein „und ich sein, verläßt mich nie, es ist eine bleibende

„Freude. Ohne dasselbe wäre mir das Leben ein Nichts, „eine öde, ufer- und pfadlose Wüste.“

Ich füge einige weitere Beispiele von Schreibern verschiedenen Alters und Geschlechts hinzu. Sie entstammen auch Professor Starbucks Sammlung und ließen sich leicht vermehren.

„Gott ist für mich durchaus real“ — schreibt ein „27jähriger Mann. „Ich spreche zu ihm und erhalte oft „Antworten. Habe ich Gott um seinen Beistand gebeten, „so kommen mir nicht selten plötzlich Gedanken, die von „denen, die ich bisher gehabt, verschieden sind. Vor un„gefähr einem Jahre war ich wochenlang in der schlimm„sten Not. Bei ihrem ersten Auftreten war ich wie verstört; „aber nicht lange — etwa zwei bis drei Stunden — da ver„nahm ich deutlich den Spruch der Schrift: Laß dir an meiner „Gnade genügen. Jedesmal, wenn ich an mein Elend dachte, „hörte ich diese Worte. Ich glaube, ich habe nie an der „Existenz Gottes gezweifelt, er ist nie aus meinem Bewußt„sein geschwunden; Gott hat häufig deutlich in meine An„gelegenheiten eingegriffen und ich fühle immer, daß er „viele, selbst kleine Dinge lenkt; aber zwei- oder dreimal „hat er mich Wege geführt, die meinen Absichten und „Plänen sehr entgegen waren.“

Das folgende Zeugnis (in psychologischer Hinsicht darum nicht weniger wertvoll, weil es so ausgesprochen kindlich ist) ist das eines 17jährigen Jünglings:

„Manchmal, wenn ich zur Kirche gehe um am Gottes„dienste teilzunehmen, habe ich das Gefühl, als wenn Gott „mir zur Rechten wäre und mit mir Psalmen sänge und „läse. Und dann ist es mir wieder, als wenn ich neben „ihm säße, ihn umarmen und küssen könnte usw. Wenn „ich am Altar das heilige Abendmahl nehme, so versuche ich, „zu ihm zu gelangen, und empfinde auch gewöhnlich seine „Gegenwart.“

Ich zitiere noch ein paar andre Fälle aufs Geratewohl:

„Gott umgibt mich wie die physische Atmosphäre. „Er ist mir näher als mein eigner Atem. Es ist wirklich „so: „in Ihm lebe, webe und bin ich.“ —

„Es gibt Zeiten, da ich meine, ich stände vor ihm und „spräche mit ihm. Dann erhalte ich Antworten auf meine „Gebete, oft ohne weitere Vermittlung und in der Offen-

5*

„barung seiner Gegenwart und Macht überwältigend. Zu „andern Zeiten freilich scheint Gott wieder in weiter Ferne „zu sein; aber das ist immer mein eigner Fehler". —

„Ich habe die Empfindung einer starken und zugleich „beruhigenden Gegenwart, die mich umwaltet. Manchmal „scheint sie mich mit stützenden Armen zu umfangen."

Das ist die Empfindung der Menschen von wahren Realitäten, und das die Überzeugungskraft, die sie hervorbringt. Übersinnliche Wesen gelten als wirklich, als so unbedingt wirklich wie eine Halluzination dem, der sie erlebt. Sie bestimmen unsre Lebenshaltung so entscheidend, wie die Lebenshaltung von Liebenden durch den sie nie verlassenden Gedanken an das andre Wesen in der Welt bestimmt wird. Ein Liebender hat bekanntlich das Gefühl der steten Nähe seiner Angebeteten, auch wenn er seine Aufmerksamkeit andren Dingen zuwendet und sich ihre Züge nicht mehr vorstellt. Er kann sie nicht vergessen; sie beschäftigt ihn im Innersten ununterbrochen.

Ich sprach von der Überzeugungskraft dieser Realitätsgefühle, und ich muß noch einen Augenblick bei diesem Punkt verweilen. Sie sind für solche, die sie haben, so überzeugend wie irgendwelche sinnlichen Erfahrungen nur sein können, und gewöhnlich überzeugender als die Ergebnisse der reinen Logik. Man kann freilich auch ganz ohne diese Gefühle sein, und bei vielen sind sie wahrscheinlich nur wenig ausgeprägt. Aber wer sie hat, und nur einigermaßen stark hat, der wird sich vermutlich immer gezwungen fühlen, sie als unmittelbares Schauen der Wahrheit anzusehen, als Offenbarungen einer Art von Realität, die kein Gegenbeweis — sollte er auch mit Worten nicht zu widerlegen sein — seinem Glauben rauben kann. Die dem Mystizismus entgegengesetzte Richtung wird in der Philosophie wohl als Rationalismus bezeichnet. Der Rationalismus verlangt, daß alle unsre Überzeugungen schließlich durch Gründe von verstandesmäßiger Klarheit zu rechtfertigen sein müssen. Solcher Gründe gibt es dem Rationalismus zufolge vier: 1. eindeutig bestimmbare theoretische Grundsätze, 2. sichere Wahrnehmungstatsachen, 3. klare Hypo-

thesen, die sich auf derartige Tatsachen gründen, und 4. sichere logische Schlußfolgerungen. Unbestimmte Eindrücke von irgend etwas Undefinierbarem finden dagegen im rationalistischen System keine Berücksichtigung. Dies System stellt in seinem positiven Teil sicher eine glänzende Verstandesleistung dar: denn nicht nur ist alle Philosophie die Frucht desselben, sondern es hat neben andren bedeutenden Erfolgen auch den zu verzeichnen, die Naturwissenschaft hervorgebracht zu haben.

Indes, wenn wir das gesamte menschliche Innenleben betrachten, auch den Teil desselben, der selbständig neben dem Gebiet des Wissens und Denkens liegt, und dem die Menschen unbewußt im geheimen folgen: so müssen wir zugeben, daß sich der Rationalismus ganz wesentlich nur an das Oberflächen-Gebiet hält. Es ist dasjenige Gebiet, das zweifellos einen besonderen Nimbus hat, denn es ist der geeignetste Boden zum Argumentieren und Disputieren. Aber trotzdem wird von hier aus niemand zu überzeugen oder zu bekehren sein, wenn die stillen Intuitionen den betreffenden Schlüssen entgegen sind. Hat jemand überhaupt Intuitionen, so kommen sie aus dem tiefen Inneren der menschlichen Natur, nicht von der geschwätzigen Oberfläche, die der Rationalismus beherrscht. Das ganze unterbewußte Leben, die Triebe, die Überzeugungen, das Sehnen und die Ahnungen haben die Vorbedingungen geschaffen, deren bedeutsames Ergebnis nun das Bewußtsein fühlt; und etwas in uns weiß als ganz sicher, daß dieses Ergebnis mehr Wahrheit enthält als alles Disputieren rationalistischer Art, das ihm widersprechen mag. Daß der Rationalismus bei der Begründung des Glaubens nur eine untergeordnete Rolle spielt, zeigt sich ebensowohl, wenn er für die Religion eintritt, als wenn er sie bekämpft. Jene ausgedehnte Literatur der Beweise für das Dasein Gottes aus der Naturordnung, die vor 100 Jahren so erdrückend beweiskräftig erschien, ist heute fast überall vom Staub der Bibliotheken bedeckt; und das aus dem einfachen Grunde, weil unsre Generation aufgehört hat, an einen solchen Gott zu glauben, für den

jene Literatur eintrat. Was für ein Wesen Gott auch sein mag, wir wissen heute, daß er auf keinen Fall der bloß außerweltliche Baumeister ist, dessen Kunstwerke den Zweck haben, seinen Ruhm zu offenbaren: ein Gedanke, der unsren Urgroßvätern solch hohe Befriedigung gewährte. Freilich können wir weder uns noch anderen mit Worten klar machen, woher wir das wissen. Ich bestreite, daß irgend jemand die Überzeugung voll begründen kann: wenn ein Gott existiere, müsse er ein mehr innerweltlicher und sein Wesenscharakter geistig-persönlicher Art sein. Es liegt in Wirklichkeit so, daß verstandesmäßige Gründe in der Sphäre der Metaphysik und Religion nur dann zwingend für uns sind, wenn unsre rein empfindungsmäßigen Realitätsgefühle schon zugunsten der betreffenden Annahme gesprochen haben. Wenn so innere Erleuchtung und vernünftige Überlegung sich einen, dann können weltbezwingende Systeme, wie das der buddhistischen oder der katholischen Philosophie entstehen. Und zwar ist es dabei immer der impulsive Glaube, der die Wahrheit ursprünglich aufstellt; der präzise philosophische Ausdruck ist nur die prunkende Umsetzung in Formeln. Die noch nicht verstandesmäßige, unmittelbare Überzeugung liegt tief in unserm Innern: der logische Beweis ist nur die äußere Darlegung. Der Instinkt hat die Führung, der Verstand folgt nur nach. Fühlt ein Mensch die Gegenwart eines lebendigen Gottes in der Weise der angegebenen Beispiele, so werden kritische Argumente, und seien sie auch noch so vortrefflich, vergeblich seinen Glauben zu erschüttern suchen.

Ich bitte indessen zu bemerken, daß ich noch nicht sage, es sei recht, daß das Unterbewußte und Nichtrationelle in Sachen der Religion den Primat habe. Ich beschränke mich, darauf hinzuweisen, daß es sich tatsächlich so verhält.

So viel von dem Realitätsgefühl in bezug auf die Glaubensobjekte. Jetzt noch ein kurzes Wort über die Gemütszustände, die sie hervorrufen.

Wir wissen schon, daß diese Gemütszustände feierlich sind, und wir kennen die Gründe für die Annahme, daß

der charakteristischste von ihnen jene freudige Stimmung ist, die in tiefstem Leid durch absolute Unterwerfung erzeugt werden kann. Für die besondere Nuancierung dieser freudigen Stimmung ist aber die Art des Glaubensobjektes, dem man sich unterwirft, bedeutungsvoll. Die ganze Erscheinung ist überhaupt viel zu kompliziert, als daß man sie auf eine einfache Formel bringen könnte. In der Literatur über dieses Thema ist abwechselnd die Trauer und der Frohsinn betont worden. Die alte Behauptung, die Furcht sei die Ursache des Gottesglaubens, findet in jeder Periode der Kirchengeschichte vielfache Bestätigung. Doch zeigt die Kirchengeschichte anderseits auch, welche bedeutende Rolle die Freude stets gespielt hat. Manchmal ist die Freude primär, manchmal sekundär, nämlich als Freude über die Befreiung von der Furcht. Der letztere Gemütszustand ist der umfassendere und daher auch der vollkommenere. Und wir werden im folgenden Gründe genug dafür finden, weder die Trauer noch den Frohsinn unberücksichtigt zu lassen, wenn wir bei der Betrachtung der Religion einen so hohen Standpunkt einnehmen, wie erforderlich ist. Will man einen möglichst zutreffenden Ausdruck haben, so wird man sagen müssen, die Religion eines Menschen umfasse beides: Zustände, in denen sein Wesen sich verengt, und solche, in denen es sich weitet. Aber die Mischungsverhältnisse und die Aufeinanderfolge dieser Zustände sind in jedem Zeitalter, in jedem Gedankensystem und in jedem Individuum so verschieden, daß man das Wesentliche sowohl in der Furcht und Unterwerfung als im Frieden und in der Freiheit sehen kann, ohne sich wesentlich aus den Grenzen der Wahrheit zu entfernen. Melancholiker und Sanguiniker werden das Leben stets von verschiedenen Seiten auffassen. Der fromme Melancholiker macht selbst aus seinem heiligen Frieden etwas sehr Ernstes. Noch ist ihm die Gefahr nicht ganz beseitigt; er beugt sich noch und bleibt besorgt. Es würde ihm unverständig und kindisch erscheinen, wollte man sich gleich nach der Befreiung leichtsinniger Fröhlichkeit hin-

geben und die noch immer drohende Gefahr vergessen. Sein Wahlspruch bleibt: in den Staub mit dir, denn du bist in der Hand des lebendigen Gottes. Im Buche Hiob beschäftigen z. B. allein die Ohnmacht des Menschen und die Allmacht Gottes das Gemüt des Verfassers: „Sie (Gottes Allmacht) ist so hoch der Himmel ist; was kannst du tun? — und tiefer als die Hölle, was weißt denn du?“ Es ist ein herber Beigeschmack in der Wahrheit dieser Überzeugung; für manche Menschen ist sie die einzige Annäherung an die religiöse Freude.

„Im Hiob“, sagt jener wahrheitsliebende, aber kalte „Schriftsteller, der Verfasser von Mark Rutherford, „rückt „uns Gott vor Augen, daß der Mensch nicht das Maß seiner „Schöpfung ist. Die Welt ist unermeßlich, und nicht nach „einem Plan gebaut, den der Verstand des Menschen fassen „könnte. Sie ist völlig transzendent. Das ist der Grund„gedanke eines jeden Satzes und das Geheimnis des ganzen „Gedichtes, wenn es eines birgt. Mag dieser Gedanke be„friedigend oder unbefriedigend erscheinen: das Buch ent„hält keinen andren. Gott ist allgewaltig, seine Wege „kennen wir nicht. Er nimmt uns alles, aber wenn wir uns „in Geduld fassen, so mögen wir das finstere Tal wohl „durchwandern und die Sonne wieder erblicken. Vielleicht „— vielleicht auch nicht. . . . Was können wir heute dem „hinzufügen, was Gott vor mehr als 2500 Jahren zu Hiob „aus dem Wetter sprach?“ [1]

Ganz anders der Sanguiniker! Ihm ist die Befreiung so lange eine unvollkommene, als die Bürde nicht ganz abgeworfen, die Gefahr nicht völlig vergessen ist. Die Vertreter dieser Lebensanschauung stellen Definitionen vom Wesen der Religion auf, die für jene ernsteren Gemüter gerade die Feierlichkeit vermissen lassen, durch welche sich der religiöse Frieden von allen irdischen Freuden so durchaus unterscheidet. Der Ansicht gewisser Schriftsteller zufolge könnte eine Sinnesart noch religiös genannt werden, auch wenn von Opferwilligkeit und Demut, von der Bereitschaft, sich zu beugen und zu unterwerfen, nichts übrig geblieben ist. Jede „gewohnheitsmäßige und zur Lebens-

[1]) Mark Rutherfords Deliverance, London 1885, S. 196. 198.

regel gewordene Stimmung der Bewunderung", sagt Professor I. R. Seeley[1], „verdient Religion genannt zu werden"; und demgemäß meint er, daß die Pflege von Kunst und Wissenschaft und unsre ganze sogenannte moderne Kultur, an die man bewundernd glaubt, die wahre Religion unsrer Zeit bilden. In der Tat erinnert ja die eifrige und skrupellose Art, mit der wir uns für befugt halten, „niederen Rassen" unsre Kultur mit Feuer und Schwert aufzudrängen, aufs allerstärkste an den ursprünglichen Geist des Islam, der seine Religion durchs Schwert verbreitete!

[1]) In seinem leider zu wenig gelesenen Buch: Natural Religion, 3. edit., Boston 1886, S. 91. 122.

IV. Die Religion der Leichtmütigen.

Auf die Frage: „Worauf geht das Hauptstreben des menschlichen Lebens?" würde sicherlich von vielen die Antwort gegeben werden: „auf das Glück". Wie das Glück zu erringen, festzuhalten oder wiederzuerlangen sei, ist in der Tat für die meisten Menschen zu allen Zeiten die geheime Triebfeder alles dessen, was sie tun und zu erdulden bereit sind. Der Hedonismus leitet alle Moral allein von den Erfahrungen von Glück und Unglück her, wie sie durch die verschiedenen Lebenslagen bedingt werden. Noch mehr als im moralischen scheinen im religiösen Leben Glück und Unglück die Pole zu sein, um die sich das Interesse dreht. Wir brauchen nicht so weit zu gehen, mit dem kürzlich zitierten Autor zu sagen, jeder anhaltende Enthusiasmus sei als solcher Religion. Aber wir müssen zugeben, daß jede dauernde Freude die Art von Religion hervorbringen kann, die in der dankbaren Bewunderung des uns gewordenen Geschenkes eines glücklichen Daseins besteht; und wir müssen auch gestehen, daß die größere Mannigfaltigkeit religiöser Erfahrung neue Wege zur Glückseligkeit eröffnet, wunderbare innere Wege zu einer übernatürlichen Art von Glücksgefühl, das trotz alles äußeren Unglücks Bestand hat.

Bei diesen Beziehungen zwischen Religiosität und Glückseligkeit ist es vielleicht nicht überraschend, wenn die Menschen das Glück, das der religiöse Glaube gewährt, als einen Beweis seiner Wahrheit ansehen. Wenn ein Bekenntnis glücklich macht, so findet es keinen Widerstand mehr. Ein solcher Glaube müßte wahr sein, darum ist er wahr:

das ist — rechtmäßig oder unrechtmäßig — einer der unmittelbaren Schlüsse der religiösen Logik, wie sie vom Durchschnittsmenschen geübt wird.

„Diesen Geist [Gottes]“, sagt ein deutscher Gelehrter,[1] „kann man in seiner Wirklichkeit erfahren — eigentlich „nur erfahren — und das Mittel, durch das er seine „Existenz und seine Nähe, unwiderleglich für die, welche „dies je erfahren haben, an den Tag legt, ist das ganz „unvergleichliche Glücksgefühl, das mit dieser Nähe „verbunden und daher nicht nur auf Erden möglich und „vollberechtigt, sondern geradezu als bester Gottesbeweis „unentbehrlich ist. Alle andren, oft gesuchten Gottes„beweise sind nicht überzeugend, und daher ist auch das „‚Glück' der Punkt, von dem jede wirksame neue Theo„logie ausgehen muß.“

Wir wollen uns nun hier zunächst auf die einfacheren Formen des religiösen Glücksgefühls beschränken.

Manchen Menschen ist ein Glücksgefühl angeboren, sie können es gar nicht unterdrücken. Die „kosmische Erregung“ nimmt bei ihnen unweigerlich die Form von Enthusiasmus und Freiheitsgefühl an. Ich spreche nicht nur von denen, die körperlich glücklich sind. Ich meine solche Menschen, die sich, wenn Unglück an sie herantritt, geradezu weigern, es zu empfinden, als wenn es etwas Niedriges und Unrechtes wäre. Wir finden zu jeder Zeit Menschen, die mit Leidenschaftlichkeit daran festhalten, daß das Leben schön ist, auch wenn sie selber viel Mißgeschick erduldet und unter dem Einfluß düsterer Kirchenlehren gestanden haben. Von Anfang an bedeutet ihre Religion eine gewisse Vereinigung mit der Gottheit. Die Häretiker, die der Reformation voraufgingen, sind von den orthodoxen Schriftstellern häufig ungesetzlicher Handlungen angeklagt worden, gerade wie die ersten Christen von den Römern der Teilnahme an schlimmen Orgien aller Art beschuldigt wurden. Es hat wohl kein Jahrhundert gegeben, in dem die entschiedene Weigerung, vom Leben schlecht zu denken, nicht von einer beträchtlichen Anzahl von Menschen dahin

[1]) C. Hilty: Glück, dritter Teil, 1900, S. 18.

übertrieben worden wäre, daß sie öffentliche oder geheime Sekten gründeten, die behaupteten, alle natürlichen Dinge seien erlaubt. Der Satz Augustins „dilige et quod vis fac" (wenn du nur Gott liebst, so kannst du im übrigen tun, was du willst), ist eine der tiefsten Bemerkungen auf dem Gebiet der Moral; aber jenen Menschen liefert sie zugleich einen Freibrief zur Überschreitung der Grenzen der konventionellen Sittlichkeit. Es hat Edle und Unedle unter ihnen gegeben; aber ihr Glaube war stets so konsequent in der Durchführung seiner Prinzipien, daß er eine bestimmte religiöse Haltung erzeugte. Gott war ihnen der Verleiher der Freiheit, und damit war der Sünde der Stachel genommen. Der heilige Franziskus und seine persönlichen Schüler gehörten im ganzen dieser Geistesrichtung an, von der es natürlich unendlich viele Unterarten gibt. Rousseau mit seinen ersten Schriften, Diderot, B. de Saint-Pierre und viele der Führer der antichristlichen Bewegung des 18. Jahrhunderts waren Vertreter dieser optimistischen Sinnesart. Sie verdankten ihren Einfluß einer gewissen zwingenden Unmittelbarkeit der Überzeugung, daß die Natur vollkommen gut ist, wenn man ihr nur vertraut.

Hoffentlich hat jeder von uns Bekannte, — vielleicht eher unter den Frauen als unter den Männern, und eher unter der Jugend als unter den Alten — deren Seele so licht ist, die, den Blumen und Vögeln verwandt und frei von den düsteren menschlichen Leidenschaften, jene entzückende Unschuld aufweisen, die weder von Gott noch von den Menschen Böses denken, und bei denen der religiöse Frohsinn, den sie von Anfang an besitzen, keiner Befreiung von einer Bürde bedarf.

„Gott hat zwei Arten von Kindern auf dieser Erde", sagt Franz W. Newman[1], „die Einmalgeborenen und die „Wiedergeborenen; und die Einmalgeborenen schildert er „also: Sie sehen in Gott nicht den strengen Richter, nicht „den erhabenen Herrscher, sondern den belebenden Geist

[1]) The Soul, its Sorrows and its Aspirations, 3. Aufl., 1852, S. 89. 91.

„einer schönen, harmonischen Welt, ein wohltätiges, gütiges, „barmherziges, reines Wesen. Solche Charaktere haben ge- „wöhnlich keine metaphysischen Neigungen: sie reflektieren „nicht über sich selbst. Deshalb sind sie unbekümmert „über ihre eigne Unvollkommenheit; doch würde es töricht „sein, wollte man sie selbstgerecht nennen; sie denken „überhaupt nicht über sich nach. Dies kindliche Wesen „erschließt sie der Religion und macht sie durch die Reli- „gion sehr glücklich. Denn sie fürchten Gott ebensowenig „wie ein Kind den Kaiser fürchtet, vor dem sein Vater „zittert. Sie haben gar keine lebendige Vorstellung von „denjenigen Eigenschaften, in denen die strenge Majestät „Gottes besteht[1].

„Er ist ihnen der zur Person gewordene Inbegriff alles „Guten und Schönen. Sie bestimmen sein Wesen nicht „nach der verdorbenen Menschenwelt, sondern nach der „romantisch erfaßten Harmonie der Natur. Von eignen „Sünden wissen sie vielleicht wenig und nicht sehr viel von „denen der Welt. Das menschliche Leid ruft nur Rührung „bei ihnen hervor. Deshalb erfolgt kein innerer Aufruhr, „wenn sie sich Gott nahen, und ohne schon vollendete „Geistwesen zu sein, erfreuen sie sich bei ihrer gar nicht „weiter reflektierenden Gottesverehrung einer stillen Selbst- „zufriedenheit und vielleicht eines Gefühls romantischer „Erregung.“

In der römischen Kirche finden solche Charaktere einen geeigneteren Boden als im Protestantismus, dessen Gefühlswelt durch ausgesprochen pessimistische Geister bestimmt worden ist. Aber auch im Protestantismus sind sie häufig genug, und in seiner jüngsten liberalen Bewegung zum Unitarismus und zur allgemeinen Weitherzigkeit haben Geister dieser Art eine führende und bestimmende Rolle gespielt, und auch heute ist es noch so. Emerson ist ein vorzügliches Beispiel. Ebenso Theodore Parker, aus dessen Briefwechsel ich ein paar charakteristische Stellen folgen lasse[2]:

---

[1]) Ich hörte einst eine Dame von dem Vergnügen sprechen, das sie bei dem Gedanken empfände, sich stets an Gott anschmiegen zu können.

[2]) John Weiß: Life of Thodore Parker I, 152. 32.

„Orthodoxe Theologen sagen: ‚In den heidnischen „Klassikern findet man kein Sündenbewußtsein.‘ Das ist „wahr — und Gott sei dafür Dank. Sie waren sich des „Zorns, der Grausamkeit, der Trunkenheit, der Ausschwei-„fung, des Müßiggangs, der Feigheit und andrer Laster „bewußt, bekämpften und besiegten sie, aber sie waren „sich nicht der ‚Feindschaft gegen Gott‘ bewußt und legten „nicht die Hände in den Schoß, um über ein gar nicht „existierendes Übel zu klagen und zu stöhnen. Ich habe „Unrecht genug in meinem Leben getan und tu es auch „heute noch; verfehle ich das Ziel, so versuche ich es von „neuem. Aber ich bin mir nicht bewußt, Gott oder die „Menschen, das Recht oder die Liebe zu hassen, und ich „weiß, daß viel ‚Gesundes in mir‘ ist. Und in meinem „Körper wohnt noch jetzt viel Gutes, der Askese und „St. Paulus zum Trotz.“

In einem andern Briefe schreibt Parker:

„Ich habe mein Leben lang in klarem, süßem Wasser „geschwommen, und wenn es auch manchmal ein wenig „kalt und die Strömung mir entgegen und unangenehm „war, so war sie doch nie so stark, daß ich ihr nicht hätte „trotzen und sie nicht hätte durchschwimmen können. „Seit der frühesten Kindheit, da ich durchs Gras dahinlief, „bis heute, da ich ein graubärtiger Mann bin, ist kein Tag „vergangen, der mir nicht eine schöne Erinnerung zurück-„gelassen hätte. Wenn ich die Jahre so an meinem Ge-„dächtnis vorüberrollen lasse, so bin ich entzückt und ver-„wundert darüber, daß Kleinigkeiten einen Menschen so „reich machen können. Aber ich muß gestehen, daß die „religiöse Freude noch immer meine Hauptfreude ist.“

Eine gute Charakteristik des Typus der Einmalgeborenen, die sich in gerader Richtung natürlich fortentwickeln, ohne krankhafte Erregungen und ohne einen merkbaren Wendepunkt in ihrem religiösen Leben, enthält auch die Antwort des Dr. Edward Everett Hale, eines hervorragenden unitarischen Predigers und Schriftstellers, auf ein Rundschreiben Dr. Starbucks. Da heißt es:

„Ich bemerke mit tiefem Bedauern, daß in vielen „Lebensbeschreibungen die religiösen Kämpfe so dargestellt „werden, als ob sie zur Entwicklung des Helden notwendig „wären. Ich muß demgegenüber hervorheben, wie hoch „der Vorzug derjenigen zu veranschlagen ist, die in ihrer

„Familie eine einfache und vernünftige Religiösität kennen „gelernt und einen entsprechenden Religionsunterricht ge- „nossen haben, so daß jene religiösen oder vielmehr irreli- „giösen Kämpfe gar nicht an sie herantreten. Ich wußte „stets, daß Gott mich liebt, und ich war ihm stets für die „Welt, in die er mich gestellt hatte, dankbar. Das sagte „ich ihm auch immer gern, und ich achtete stets gern auf „seine Stimme. Ich erinnere mich noch deutlich, daß zu „der Zeit, als ich eben erwachsen war, die halb-philoso- „phischen Romane viel von den Jünglingen und Jungfrauen „zu sagen hatten, die nun dem ‚Problem des Lebens' „näher treten sollten. Ich hatte keine Ahnung, was das „Problem des Lebens sei. Nach Herzenslust zu leben, „erschien mir leicht; zu lernen, wo es soviel zu lernen „gab, angenehm und fast natürlich; nach bestem Vermögen „zu helfen, selbstverständlich. Wer so lebt, der genießt „eben das Leben, ohne darüber zu reflektieren, daß er es „genießen sollte. Lernt ein Kind frühzeitig, daß es Gottes „Kind ist und in Ihm leben, weben und sein kann, und „dadurch stark genug ist, jede Schwierigkeit zu überwinden, „so wird es aller Wahrscheinlichkeit nach weiter kommen, „als wenn ihm gesagt wird, es sei ein Kind des Zorns und „des Guten gänzlich unfähig [1]."

Bei diesen Schriftstellern bekundet sich ganz unverkennbar ein Temperament, das von selbst zum Frohsinn neigt, und dem es unmöglich ist, bei den dunklen Seiten des Seins zu verweilen, wie es der Pessimismus liebt. Bei manchen kann der Optimismus fast krankhaft werden. Die Fähigkeit zu einer auch nur vorübergehenden Traurigkeit oder einem momentanen Gefühl der Kleinheit scheint bei ihnen durch eine Art angeborener Empfindungslosigkeit (Anästhesie) ausgeschlossen zu sein [2].

---

[1]) Starbuck: Psychology of Religon S. 305. 306.

[2]) „Ich weiß nicht, auf welche physikalischen Gesetze die Philosophen die Gefühle der Schwermut einmal zurückführen werden. Ich selbst finde, es sind die entzückendsten aller Empfindungen" schreibt Saint-Pierre, und demgemäß lesen wir in seinem Buch über die Natur Kapitelüberschriften wie „die Freuden am Verfall", „die Freuden an den Gräbern", „das Sterben in der Natur", „die Freuden der Einsamkeit"; und von diesen Kapiteln ist je das nachfolgende noch optimistischer als das vorhergehende.

Das beste Beispiel aus unsrer Zeit für solche Unfähigkeit, das Übel zu empfinden, liefert Walt Whitman.

„Seine Lieblingsbeschäftigung“, schreibt sein Schüler, „Dr. Buckle, „schien es zu sein, draußen allein umher zu „schlendern und das Gras, die Bäume, die Blumen, die „Beleuchtung und den Himmel zu beobachten und den „Vögeln, den Heimchen, den Laubfröschen und all den „Stimmen, die sonst in der Natur ertönen, zu lauschen. „Augenscheinlich bereiteten ihm diese Dinge ein weit „größeres Vergnügen als andren Menschen. Ich hatte es „früher nicht für möglich gehalten, fährt Dr. Buckle fort, „daß jemand so große Freude an diesen Dingen haben „könne. Er liebte alle Blumen, wilde und gezogene; und „ich glaube, er bewunderte Flieder und Sonnenblumen „ebenso sehr wie Rosen. Vielleicht hat es nie einen „Menschen gegeben, der so viele Dinge geliebt und so „wenige verachtet hat wie Walt Whitman. Alles in der „Natur schien einen Reiz für ihn zu haben, jeder Anblick, „jeder Ton ihn zu entzücken. Es schien, als liebte er alle „Männer, Frauen und Kinder, die er sah, — und ich glaube, es „war nicht bloß Schein, obgleich ich ihn nie habe sagen hören, „daß er jemand liebte: aber jeder, der ihn kennen lernte, „fühlte, daß Whitman ihn liebte und wie ihn so auch andre.

Im Leid zu schwelgen ist der Jugend etwas ganz Gewöhnliches. So schreibt z. B. Marie Bashkirtseff:

„Trotz dieser Verzagtheit und dieses schrecklichen ununterbrochenen Leidens verdamme ich das Leben nicht. Im Gegenteil, ich liebe es und finde es schön. Ist das glaublich? Ich finde alles gut und angenehm, selbst meine Tränen, meinen Kummer. Ich freue mich an meinem Weinen und ich freue mich an meiner Verzweiflung. Ich freue mich meiner Zerschlagenheit und meiner Traurigkeit. Es ist mir, als ob das lauter Abwechslungen wären, und ich liebe das Leben trotz alledem. Ich möchte gern noch länger leben. Es wäre grausam, mich sterben zu lassen, da ich doch mit allem so zufrieden bin. Ich weine, ich traure, und zugleich ist's mir wohl, nein, das ist nicht ganz der richtige Ausdruck — ich weiß nicht, wie ich es bezeichnen soll. Aber alles im Leben gefällt mir. Ich finde alles angenehm, und mitten in meinen Gebeten um Glück empfinde ich Glück über mein Elend. Nicht ich selbst erdulde alles das — nur mein Körper weint und schluchzt; aber etwas in mir, das über mich selbst hinausragt, hat Freude an allem.“

Journal de Marie Bashkirtseff I 67.

„Ich hörte ihn nie disputieren oder andre widerlegen, „und nie sprach er über Geld. Er gab manchmal im „Scherz, manchmal ganz ernsthaft denen recht, die ihn „oder seine Schriften hart beurteilten, ja es kam mir oft „so vor, als ob er an dem Widerspruch seiner Feinde „Freude habe. Im Anfang unsrer Bekanntschaft glaubte „ich, er bemeistere sich so sehr, daß er seinem Ärger, „seiner Antipathie, seinen Klagen und seinem Widerspruch „keinen Ausdruck gebe. Denn ich hielt es für unmöglich, „daß solche Gemütsstimmungen bei ihm nicht vorhanden „sein sollten. Nach langer Beobachtung sah ich indessen „ein, daß sie ihm wirklich völlig unbekannt waren. Niemals „sprach er wegwerfend von irgendeiner Nationalität oder „Menschenklasse, von irgendeiner Zeit in der Weltge-„schichte, von Handel oder Beschäftigungen, nicht einmal „von irgendwelchen Tieren, Insekten oder leblosen Dingen, „noch von irgendwelchen Naturgesetzen und den Folge-„erscheinungen solcher Gesetze wie Krankheit, Verkrüppe-„lung und Tod. Nie klagte oder murrte er über das „Wetter, über Schmerz, Krankheit oder dgl. Nie fluchte er, „und das wäre ihm auch wohl kaum möglich gewesen, da „er nie im Zorn sprach, ja anscheinend nie ärgerlich war. „Niemals zeigte er Furcht und ich glaube auch nicht, daß „er je welche empfunden hat[1]."

Walt Whitman verdankt seine Bedeutung in der Literatur der grundsätzlichen Ausscheidung aller engherzigen Elemente aus seinen Schriften. Die Gefühle, denen er Ausdruck gab, sind alle universeller Art; und wenn er sie auch in der ersten Person aussprach, tat er es doch nicht als von sich durchdrungenes Einzelwesen, sondern als Stellvertreter aller Menschen, so daß eine leidenschaftliche und mystisch-metaphysische Erregung seine Worte durchklingt und den Leser schließlich davon überzeugt, daß Männer und Frauen, Leben und Tod und alle Dinge vollkommen gut sind.

So ist es gekommen, daß viele Walt Whitman heute als den Wiederhersteller der ewigen Naturreligion ansehen. Er hat sie angesteckt mit seiner Liebe zu den Menschen, mit seiner eignen Freude am Dasein. Es haben sich Kult-Vereine gebildet, die seinem Namen anhängen; es existiert eine

[1]) R. M. Bucke: Cosmic Consciousness S. 182—186.

Zeitschrift zur Verbreitung dieses Kultus, in der man bereits anfängt, die Grenzen zwischen Orthodoxie und Heterodoxie zu ziehen[1]; von andern werden Hymnen in der ihm eigentümlichen Prosodie geschrieben, und er wird sogar ausdrücklich mit dem Stifter der christlichen Religion verglichen, und zwar nicht durchaus zum Vorteil des letzteren.

Man spricht von Whitman häufig als von einem „Heiden". Nun bezeichnet man heute als Heiden entweder den rein natürlich-sinnlichen Menschen ohne Sündenbewußtsein, oder aber die Griechen und Römer mit der ihnen eigentümlichen Religiösität. In keiner dieser beiden Bedeutungen paßt die Bezeichnung genau auf unsern Dichter. Er ist mehr als der rein sinnliche Mensch, der von dem Baum des Guten und Bösen noch nicht gekostet hat. Er kennt die Sünde recht gut: denn grade in seiner Gleichgültigkeit gegen sie, in seiner Freiheit von jedem Sichbeugen und jeder Engherzigkeit zeigt sich ein bewußter Stolz, den der echte Heide, in der ersten Bedeutung des Wortes, nie zeigen würde.

„Ich könnte mich unter die Tiere mischen und mit „ihnen leben; sie sind so ruhig und maßvoll. Ich stehe „oft und sehe ihnen lange, lange zu. Sie ächzen und „stöhnen nicht über ihre Lage; sie liegen in der Nacht „nicht schlaflos und weinen nicht über ihre Sünden. Keins „ist unzufrieden, keins von der wahnsinnigen Idee besessen, „daß ihm etwas zu eigen gehöre, keins kniet vor einem „andern, noch vor einem seiner Art, das 1000 Jahre früher „lebte, keins auf der ganzen Erde ist ‚angesehen', keins „‚verachtet'[2]."

Kein wirklicher Heide hätte diese wohlbekannten Zeilen schreiben können. Aber anderseits ist Whitman weniger als ein Grieche oder Römer; denn ihr Geist war selbst zur Zeit Homers zum Überfließen voll von Trauer über die Sterblichkeit auf dieser sonnenbeschienenen Welt, und diese Stimmung weist Walt Whitman nachdrücklich zurück.

---

[1]) „The Conservator", der von Horace Traubel herausgegeben wird und in Philadelphia monatlich erscheint.

[2]) Song of Myself, 32.

Als z. B. Achilles, im Begriff, Lykaon, den Sohn des Priamus, zu erschlagen, ihn um Gnade flehen hört, hält er einen Augenblick inne und sagt:

„Ja, Freund, auch du mußt sterben; was beklagst du „dich? Auch Patroklus ist tot, der doch viel besser war „als du. . . Auch über mir schweben der Tod und das ge- „walt'ge Schicksal. Es wird ein Morgen, Abend oder „Mittag kommen, da mir ein Mann in der Schlacht mein „Leben raubt, sei's nun, daß er mit dem Speer oder mit „dem Bogen mich trifft."

Dann schlägt Achilles dem armen Knaben mit seinem Schwerte jäh den Kopf ab, ergreift ihn am Fuß, schleudert ihn in den Skamander und ruft den Fischen zu, das zarte Fleisch des Lykaon zu verspeisen. Gerade wie hier die Grausamkeit und das Mitleid deutlich hervortreten und sich nicht vermischen oder einander ins Gehege kommen, so hielten die Griechen und Römer überhaupt ihre traurigen und freudigen Gefühle völlig ungemischt auseinander. Was ihnen instinktmäßig gut schien, beurteilten sie nicht als Sünde. Auch bemühten sie sich nicht, die Ehre des Universums dadurch aufrechtzuerhalten, daß sie behaupteten (wie so viele von uns behaupten): was uns augenblicklich als Übel erscheint, müsse doch von Natur gut sein, oder ähnlich geistreiche Dinge. Für die alten Griechen war gut gut und schlecht wirklich schlecht. Sie leugneten weder das Übel in der Natur — Walt Whitmans Satz „was gut genannt wird, ist vollkommen, und was schlecht genannt wird, ist ebenso vollkommen" würde ihnen als reine Torheit erschienen sein — noch erfanden sie, um diesen Übeln zu entgehen, „eine andre und bessre Welt" der Phantasie, in der mit den Leiden auch die unschuldigen Sinnengüter keine Stätte finden würden. Diese ihre unverfälschte Natürlichkeit, diese Freiheit von aller moralischen Sophisterei und Überspannung geben dem Empfinden der alten Heiden eine ernste Würde. Und diese Eigenschaft haben die Ergüsse Whitmans nicht. Sein Optimismus ist zu willkürlich und trotzig; sein Evangelium hat einen Beige-

schmack von Herausforderung und Keckheit[1], und dies beeinträchtigt seine Wirkung auf viele Leser, die sonst zum Optimismus neigen und im allgemeinen gern zugeben, daß Whitman in mancher Beziehung zu den echten Propheten gehört.

Wenn wir nun die Sinnesart, die alle Dinge für gut hält, als „Leichtmütigkeit" bezeichnen, so ergibt sich, daß wir zwischen einer unwillkürlichen und einer mehr willkürlichen oder dogmatisierenden Art der Leichtmütigkeit unterscheiden müssen. Die unwillkürliche Art empfindet unmittelbare Freude an den Dingen. Die dogmatisierende Art sieht in abstrakter Weise die Dinge als gut an. Jede abstrakte Weise, die Dinge zu betrachten, hebt aber eine Seite als das Wesentliche an ihnen heraus und übersieht die andern Seiten. Die dogmatisierende Leichtmütigkeit, die das Gute als die wesentliche und universelle Seite des Seins ansieht, schließt das Übel willkürlich aus ihrem Gesichtskreis aus. Dies scheint nun zwar, wenn man es so nackt aufzeigt, für jemand, der in geistiger Beziehung aufrichtig gegen sich selbst und ehrlich in bezug auf Tatsachen ist, ein höchst fataler Standpunkt zu sein: doch zeigt ein wenig Überlegung, daß die Sache viel zu kompliziert für eine so einfache Beurteilung ist.

Zunächst hat die Glückseligkeit wie jeder andre Gefühlszustand als instinktive Waffen zum Selbstschutz gegen Störungen Blindheit und Gefühllosigkeit gegenüber entgegenstehenden Tatsachen. Wo man wirklich Glückseligkeit besitzt, kann die Vorstellung vom Übel ebenso wenig das Gefühl der Realität erlangen wie die Idee des Guten im Reich der Melancholie. Fühlt sich ein Mensch — aus welchem Grunde es auch sei — in seinem innersten Wesenskern glücklich, so besteht für ihn eigentlich gar keine Möglichkeit, an das Übel zu glauben. Er muß es über-

---

[1]) „Gott fürchtet mich!" sagte solch ein titanisch-optimistischer Freund eines Morgens in meiner Gegenwart, als er besonders kühn und kannibalistisch war.

sehen, und einem Dritten mag es dann scheinen, als verschließe er eigensinnig seine Augen davor.

Aber mehr als dies: eine solche Stimmung kann in einem vollkommen wahren und ehrlichen Gemüt zu einer absichtlichen religiösen Haltung werden. Viel von dem, was wir Übel nennen, hängt ja ganz von der Beurteilungsweise der Menschen ab. Es kann häufig dadurch, daß des Betreffenden Stimmung von Furcht zur Kampfesfreudigkeit übergeht, in ein kräftigendes, stärkendes Gut verwandelt werden. Oft genug verliert es seinen Stachel und wandelt sich in eine Freudenquelle, wenn wir uns nach dem vergeblichen Versuch, ihm zu entfliehen, dazu aufraffen, es freudig zu tragen. Daher sollte der Mensch schon durch sein Ehrgefühl verpflichtet sein, es mit diesem Ausweg zu versuchen, wenn ihn etwas gänzlich aus der Fassung bringen will. Weigere dich, das Übel anzuerkennen, verachte seine Macht, übersieh es, richte deine Aufmerksamkeit auf etwas andres! Wenn dann auch die Tatsachen trotzdem bestehen bleiben: das Übel in ihnen besteht doch nicht mehr, wenigstens für dich nicht. Da sie also für dich nur durch deine Vorstellung von ihnen gut oder schlimm werden, so muß die Leitung deiner Vorstellungen deine Hauptaufgabe sein.

Ein bewußter und systematischer Optimismus zieht damit in die Philosophie ein. Und nach seinem Einzuge ist es schwer, ihm bestimmte Grenzen zu stecken. Es ist nicht nur der menschliche Trieb zur Glückseligkeit, der — auf Selbstschutz bedacht — in der genannten Weise zu seinen Gunsten weiterarbeitet; auch höhere innere Ideale sind in derselben Richtung wirksam. Die Gemütsverfassung dessen, der sich unglücklich fühlt, ist nicht nur peinvoll, sondern auch kleinlich und niedrig. Was kann unwürdiger und verächtlicher sein als eine weinerliche, winselnde, greinende Stimmung, durch was für Übel sie auch erzeugt sein mag! Was kann unangenehmer sein für die Mitmenschen und was weniger geeignet, über die Schwierigkeit hinwegzubringen? Eine solche Stimmung befestigt und verlängert nur die Störung, durch die sie hervorgerufen ist, und vergrößert das

Übel der ganzen Lage. Wir sollten also, soviel wir irgend vermögen, die Herrschaft jener Stimmung beschränken; wir sollten sie in uns und in andern unerbittlich unterdrücken. Aber es ist unmöglich, diesen Grundsatz in der subjektiven Sphäre durchzuführen, ohne zugleich in bezug auf die objektive Sphäre der Dinge die Lichtseite zu betonen und die Schattenseite weniger zu beachten. Und so ruht vielleicht unser Entschluß, uns dem Elend nicht hinzugeben, der auf verhältnißmäßig kleinem Gebiet in uns selbst anhebt, nicht eher, als bis er schließlich das gesamte Gebiet der Realität unter eine seinen Bedürfnissen entsprechende, prinzipiell optimistische Beurteilung gebracht hat. Dabei denke ich jetzt nicht an irgendeine mystische Einsicht oder Überzeugung, daß die Gesamtheit der Dinge notwendig gut sein muß. Solche mystische Überzeugung spielt in der Geschichte des religiösen Bewußtseins eine außerordentlich große Rolle, und wir müssen sie später sorgfältig studieren, aber augenblicklich brauchen wir nicht so weit zu gehen. Es handelt sich vorab um gewöhnliche, nicht mystische Zustände der Begeisterung. Alle Zustände einer gehobenen moralischen Stimmung und eines leidenschaftlichen Enthusiasmus machen den Menschen gegen das Übel in gewisser Hinsicht gefühllos. Die drohenden Gefahren schrecken den Patrioten nicht, und jede Vorsicht wird von dem Liebenden in den Wind geschlagen. Wenn die Leidenschaft den höchsten Grad erreicht, liebt sie es geradezu, im Leiden zu schwelgen, vorausgesetzt, man leide für das Ideal: der Tod kann seinen Stachel verlieren, die Hölle ihren Sieg. In solchen Zuständen scheint der gewöhnliche Gegensatz zwischen gut und übel überboten zu werden: er scheint aufzugehen in einer mächtigen Erregung, die das Übel verschlingt und die der Mensch als die Krone der Erfahrung seines Lebens willkommen heißt. So leben, sagt er dann, heißt erst wahrhaft leben; ich frohlocke über die günstige Gelegenheit, in der Gefahr meinen Heroismus bewähren zu können.

Die grundsätzliche Pflege der Leichtmütigkeit als religiöser Stimmung befindet sich also in Übereinstimmung mit wichtigen Seiten der menschlichen Naturanlage und ist durchaus nicht absurd. In der Tat üben wir sie alle mehr oder weniger, selbst wenn die Kirchenlehre, zu der wir uns bekennen, sie in ihren Konsequenzen verbieten sollte. Wir lenken unsre Aufmerksamkeit, soviel wir können, hinweg von Krankheit und Tod; die ungezählten Dinge peinlicher Art, auf die unser Leben gestellt ist, werden den Blicken entzogen und nie erwähnt, so daß die Welt, die wir offiziell in der Literatur und in der Gesellschaft anerkennen, eine poetische Fiktion ist, weit schöner, reiner und besser als die wirklich existierende Welt[1]. Das Vordringen des sogenannten Liberalismus im Christentum während der letzten 50 Jahre kann treffend als Sieg der „Leichtmütigkeit“ innerhalb der Kirche über die krankhafte Richtung, mit der die alte Höllenfeuer-Theologie mehr harmonierte, bezeichnet werden. Wir haben jetzt ganze Kongregationen, deren Prediger, weit entfernt unser Sündenbewußtsein zu stärken, sich vielmehr zur Aufgabe zu machen scheinen, es möglichst leicht zu behandeln. Sie übergehen oder leugnen sogar eine ewige Strafe und betonen mehr die Würdigkeit als die Verworfenheit des Menschen. Sie sehen die fortwährende Beschäftigung des altmodischen Christen mit seinem Seelenheil als etwas Krankhaftes und Tadelnswertes an, und nicht als etwas Bewundernswertes; eine frische und kräftige Haltung, die unsern Vorvätern rein heidnisch erschienen wäre, ist in ihren Augen ein ideales Element christlichen Charakters geworden. Ich frage jetzt nicht, ob sie recht haben oder nicht, ich weise

[1]) Wenn ich so Tag für Tag in diesem Leben dahingehe, fühle ich mich mehr und mehr wie ein verwirrtes Kind. Ich kann mich nicht an diese Welt, an Zeugung, an Erblichkeit, an das, was wir sehen und hören, gewöhnen; die gewöhnlichsten Dinge sind mir eine Last. Die feine polierte Außenseite des Lebens und anderseits die breiten, schmutzigen, orgiastischen oder mänadischen Grundlagen bieten ein Schauspiel, mit dem keine Gewohnheit mich aussöhnt. R. L. Stevenson: Letters II 355.

nur auf den Wechsel, der sich vollzogen hat, hin. Die Personen, an die ich denke, haben meist ihre äußere Verbindung mit dem Christentum noch aufrechterhalten, obgleich sie die pessimistischen Elemente desselben verwerfen. Aber in jener „Evolutionstheorie“, die sich schon ein Jahrhundert lang vorbereitet hatte und sich in den letzten 25 Jahren so schnell über Europa und Amerika verbreitet hat, sehen wir den Grund zu einer neuen Art natürlicher Religion gelegt, welche das Christentum aus den Gedanken vieler unsrer Zeitgenossen verdrängt. Die Idee einer universellen Entwicklung geht leicht in die Lehre von einem allgemeinen Aufsteigen und Fortschritt über, die so gut zu den religiösen Bedürfnissen der „Leichtmütigkeit“ stimmt, daß es fast scheint, als sei sie eigens für diese aufgebracht worden. Demgemäß wird auch die Evolutionstheorie von einer Menge unsrer Zeitgenossen streng optimistisch ausgelegt und als Ersatz für die Religion, in der sie erzogen worden, angenommen, zumal von solchen, die entweder wissenschaftlich gebildet sind oder sich viel mit populär-wissenschaftlicher Lektüre beschäftigt haben und die innerlich schon unzufrieden waren mit dem, was ihnen als Härte und Unvernunft des orthodoxen christlichen Systems erschien. Da ein Beispiel deutlicher spricht als umständliche Beschreibung, zitiere ich ein Dokument, das Prof. Starbuck als Antwort auf einen Fragebogen erhielt. Des Schreibers Gemütszustand mag aus Höflichkeit als Religiosität bezeichnet werden, denn er ist seine Rückwirkung auf das Universum, er ist einheitlich und beschaulich und verpflichtet ihn zur Treue gegen bestimmte innere Ideale. Ich denke, man wird in ihm, so grob und jeder zarteren Empfindung bar er ist, doch einen ziemlich bekannten Typus unsrer Zeit wiedererkennen.

„Frage: Was bedeutet Religion für dich?

„Antwort: Nichts, und sie scheint auch für andre, soweit „ich urteilen kann, wertlos zu sein. Ich bin 67 Jahre alt, „habe 50 Jahre in X. gewohnt, bin 45 Jahre geschäftlich „tätig gewesen; ich kenne also das Leben einigermaßen,

„kenne Männer wie Frauen; und ich behaupte, daß die „religiösesten und frömmsten Leute gewöhnlich die sind, „die es am meisten an Aufrichtigkeit und Moralität fehlen „lassen. Diejenigen Menschen, die nicht zur Kirche gehen „oder gar keine religiösen Überzeugungen haben, sind die „besten. Beten, Singen und Predigen sind verderblich, „denn sie lehren uns, auf eine übernatürliche Macht zu „vertrauen, wo wir uns auf uns selbst verlassen sollten. „Ich glaube absolut nicht an einen Gott. Die Gottesidee „ist aus Unwissenheit, Furcht und dem Mangel umfassender „Naturerkenntnis entsprungen. Wenn ich jetzt sterben „müßte, da ich für mein Alter körperlich und geistig recht „gesund bin, möchte ich am liebsten beim Klang der Musik, „beim Sport oder irgendeinem andern vernünftigen Zeit„vertreib sterben. Wie eine Uhr stillesteht, so sterben „wir — weder für sie noch für uns gibt es Unsterblichkeit.

„Frage: Was entspricht in deinem Gemüt den Worten „Gott, Himmel, Engel usw.?

„Antwort: Gar nichts. Ich bin ein Mensch ohne Religion. „Jene Worte bedeuten nichts als mythologischen Unsinn.

„Frage: Hast du irgendeine Erfahrung gehabt, die „auf eine Vorsehung hinwiese?

„Antwort: Nein. Es gibt eben keine das All durch„waltende Macht: ein wenig verständige Beobachtung sowie „Kenntnis der Naturgesetze werden jeden davon überzeugen.

„Frage: Was macht den stärksten Eindruck auf dein „Gemütsleben?

„Antwort: Heitrer Gesang und Musik. Leichte Lieder „mehr als ein Oratorium. Ich liebe Scott, Burns, Byron, „Longfellow, besonders Shakespeare usw. Von Gesängen „das ‚Sternenbanner‘, ‚Amerika‘, die ‚Marseillaise‘ und alle „moralischen und anfeuernden Lieder, aber eintönige Hymnen „verabscheue ich. Ich habe große Freude an der Natur „und besonders an schönem Wetter, und bis vor wenig „Jahren pflegte ich Sonntags ins Feld zu gehen oft zwölf „englische Meilen weit, ohne zu ermüden, und geradelt bin „ich 40—50 Meilen. Jetzt radle ich nicht mehr. Ich gehe „nie zur Kirche, aber ich besuche gern gute Vorlesungen. „Stets war mein Denken gesunder und fröhlicher Art; denn „anstatt zu fürchten und zu zweifeln, sehe ich die Dinge „wie sie sind, und gebe mir Mühe, mich meiner Umgebung „anzupassen. Das sehe ich als das oberste Gesetz an. „Der Mensch ist ein entwicklungsfähiges und zum Fort„schritt bestimmtes Wesen. Ich bin überzeugt, daß er

„nach 1000 Jahren einen bedeutsamen Schritt über seinen „gegenwärtigen Zustand hinaus getan haben wird.

„Frage: Was denkst du über die Sünde?

„Antwort: Ich meine, Sünde ist ein Krankheitszustand, „der anzeigt, daß die Entwicklung des Menschen noch nicht „zum Abschluß gekommen ist. Sich darüber zu grämen, „verschlimmert nur die Krankheit. Man wird annehmen „dürfen, daß nach Jahrtausenden Recht, Gerechtigkeit „und gute Ordnung in geistigen und körperlichen Dingen „so befestigt und eingebürgert sein werden, daß niemand „mehr weiß, was Übel oder Sünde ist.

„Frage: Was für ein Temperament hast du?

„Antwort: Ich bin energisch, tätig, sehr munter, geistig „wie körperlich. Ich bedaure, daß die Natur uns zwingt, „überhaupt zu schlafen."

Wenn wir nach einem geängsteten und zerschlagenen Herzen suchen, so müssen wir einen solchen Menschen natürlich aus dem Spiel lassen. Seine Zufriedenheit mit dem Diesseits umschließt ihn wie ein Gehäuse und bewahrt ihn vor allem krankhaften Kummer über die Entfernung vom Jenseits. Wir haben in ihm ein vortreffliches Beispiel für die optimistische Lebensauffassung, die von der populären Wissenschaft bestärkt wird.

Weit wichtiger und religiös interessanter als die Geistesrichtung, welche von der Naturwissenschaft zur „Leichtmütigkeit" führt, ist meines Erachtens diejenige, die sich jüngst über Amerika ausgebreitet hat und täglich an Kraft zu gewinnen scheint — ich weiß nicht, wie weit sie in Europa schon Fuß gefaßt haben mag — und die ich, um einen kurzen Namen zu haben, als „Mind-cure movement" [Gemütskur-Bewegung] bezeichnen will. Es gibt mehrere Sekten dieser „Neuen Lehre", wie sie sich selbst wohl zu bezeichnen pflegt. Dieselben stimmen aber in allen wichtigen Fragen so vollkommen überein, daß ich sie für unsern Zweck als eine einheitliche Bewegung betrachten kann.

Es handelt sich in dieser Bewegung um eine bewußt optimistische Lebenshaltung mit einer spekulativen und einer praktischen Seite. In ihrer allmählichen Entwicklung während der letzten 25 Jahre hat sie eine Anzahl Neben-

elemente in sich aufgenommen, und man muß jetzt mit ihr als einer wirklichen religiösen Macht rechnen. Sie hat z. B. bereits das Stadium erreicht, wo die Nachfrage nach Literatur so groß ist, daß unechtes Zeug, das mechanisch für den Markt fabriziert wird, in beträchtlichem Umfange von den Herausgebern geliefert wird — eine Erscheinung, die doch immer erst dann zu beobachten ist, wenn eine Religion ein gut Stück über ihre ersten unsicheren Anfänge hinaus ist.

Für die Entstehung der „Gemütskur-Bewegung" ist der Einfluß der vier Evangelien wirksam gewesen; daneben der des Emersonianismus oder des Transzendentalismus von Neu-England; weiter hat der Berkeleysche Idealismus eingewirkt, sodann der Spiritismus mit seinem Schlagwort einer „gesetzmäßigen seelischen Fortentwicklung", außerdem der optimistische Evolutionismus der Popular-Wissenschaft, von dem ich vorher sprach; und schließlich auch die Hindu-Religion. Aber das bedeutsamste Charakteristikum der Bewegung ist eine ganz unmittelbare Inspiration. Die Führer haben einen unmittelbar-intuitiven Glauben an die allerrettende Macht geistig gesunder Gemütszustände, an die siegreiche Wirksamkeit von Mut, Hoffnung und Vertrauen und eine entsprechende Verachtung für Zweifel, Furcht, Sorge und alle Gemütszustände, die nervös auf Vorbeugen bedacht sind[1]. Ihr Glaube ist — aufs Ganze gesehen — durch die praktische Erfahrung ihrer Jünger bestätigt worden; und diese Erfahrung bildet heute eine imponierende Größe.

Blinde sehen, Lahme gehen und solche, die von Geburt an krank waren, sind gesund geworden. In moralischer

---

[1]) „Warnende Verse für Kinder", dieser Titel eines viel gelesenen Buches, das im Anfang des 19. Jahrhunderts erschien, zeigt, wie weit der Protestantismus in England sich in seiner allzu großen Ängstlichkeit schließlich von der ursprünglichen evangelischen Freiheit entfernt hatte. Die Gemütskur kann geradezu als Reaktion gegen die Religion der chronischen Ängstlichkeit beurteilt werden, die zu Beginn unsers Jahrhunderts in den evangelischen Kreisen Englands und Amerikas herrschte.

Beziehung sind die Resultate nicht weniger bemerkenswert. Die bewußte Annahme einer „optimistisch-leichtmütigen" Lebensauffassung erwies sich bei vielen als möglich, die es selbst von sich nicht geglaubt hätten. Vielfach hat eine vollständige Charakter-Erneuerung stattgefunden, und die Freude ist in zahllose Häuser wieder eingezogen. Solche Erfolge haben dann ihrerseits die Bewegung wieder mächtig gefördert. Die Grundsätze der Gemütskur sind heute so weit verbreitet, daß man fast überall etwas von ihrem Geiste verspürt. Man hört von dem „Evangelium der Freude", von der Bewegung „Sorget nicht", von Leuten die sich morgens als Wahlspruch für den Tag „Jugend, Gesundheit, Kraft" zurufen. Klagen über das Wetter werden jetzt in vielen Haushaltungen verboten, und immer zahlreicher werden diejenigen, die es für unpassend halten, wenn man von unangenehmen Empfindungen spricht oder von den gewöhnlichen Unannehmlichkeiten und Lasten des Lebens viel Aufhebens macht. Die allgemein belebenden Wirkungen dieser Art würden schon ins Gewicht fallen, selbst wenn keine durchschlagenderen Erfolge zu verzeichnen wären. Aber es gibt der letzteren so viele, daß wir die mancherlei Fehlschläge und Selbsttäuschungen, die mit unterlaufen (in allem, was menschlich ist, kommen selbstverständlich Fehlschläge vor), übersehen können. Ebenso können wir auch einen großen Teil der Gemütskur-Literatur unbeachtet lassen, die teilweis den überspanntesten Optimismus vertritt und so unbestimmt im Ausdruck ist, daß sie für tiefer Gebildete völlig ungenießbar ist.

Jedenfalls bleibt die Tatsache bestehen, daß die Ausdehnung der Bewegung durch praktische Erfolge veranlaßt worden ist, und der praktische Zug im Charakter des amerikanischen Volkes konnte sich gar nicht besser bekunden als durch den Umstand, daß dieser sein einziger wirklich originaler Beitrag zur systematischen Philosophie des Lebens so eng mit konkreten Heilwirkungen verknüpft ist. Die Mediziner und Geistlichen der Vereinigten Staaten fangen — trotz allen Widerstrebens und Protestierens —

doch an, die Bedeutung der Gemütskur zu würdigen. Sie ist augenscheinlich bestimmt, sich noch weiter zu entwickeln, sowohl in spekulativer als auch in praktischer Hinsicht, und die jüngsten Schriftsteller der Richtung sind die weitaus fähigsten[1]. Freilich wie es viele Menschen gibt, die nicht beten können, so gibt es deren noch mehr, die auf keine Weise durch die Gedanken der Gemütskur zu beeinflussen sind. Indes das ändert an dem genannten Tatbestand gar nichts. Und für unsern Zweck genügt die Tatsache, daß es viele Menschen gibt, die dem Einfluß der Gemütskur wirklich zugänglich sind. Sie stellen einen bestimmten psychischen Typus dar, der Beachtung verdient[2].

---

[1]) Ich verweise auf Horatio W. Dresser und Henry Wood, besonders auf den ersteren. Dressers Werke sind bei G. P. Putnams Söhne, New York und London, erschienen; Woods Werke bei Lee und Shepard, Boston.

[2]) Für den Fall, daß mein eignes Zeugnis angezweifelt werden sollte, will ich auch einen andern Berichterstatter, Dr. H. H. Goddard von der Clark-Universität, zitieren, dessen Aufsatz „Die Wirkungen an Geist und Körper durch Glaubenskuren" in der amerikanischen Zeitschrift für Psychologie 1899 (Band X) erschienen ist. Dieser Kritiker kommt nach eingehendem Studium der Tatsachen zu dem Schluß, daß Heilungen durch Gemütskur vorkommen, aber in keiner Weise von denjenigen verschieden sind, die jetzt offiziell von der Medizin als Heilungen durch Suggestion anerkannt sind; und der Schluß seines Aufsatzes enthält eine interessante physiologische Spekulation über den Weg, wie die suggestiven Ideen wirken können (S. 67 des Neudrucks). In bezug auf die allgemeine Erscheinung geistiger Kuren schreibt Dr. Goddard: Trotz der strengen Kritik, die wir an den Heilungsberichten vorgenommen haben, bleibt doch noch ein ungeheurer Bestand von Material, der den gewaltigen Einfluß des Geistes bei Krankheiten zeigt. In vielen Fällen handelt es sich um Krankheiten, die von den besten Ärzten des Landes festgestellt und behandelt waren, oder deren Heilung in Krankenhäusern ersten Ranges versucht worden war — doch ohne Erfolg. Leute mit guter Schulbildung sind nach dieser Methode mit befriedigenden Erfolgen behandelt worden. Eingewurzelte Krankheiten sind gelindert, ja sogar geheilt worden. Wir haben das geistige Element in der primitiven und Volks-Arznei, in der patentierten Medizin und in den Zaubermitteln aufgezeigt. Wir sind überzeugt, daß es unmöglich ist, diese Fälle anders zu erklären als durch die

Wir wollen nun ein wenig genauer auf ihr Bekenntnis eingehen. Der Grundpfeiler, auf dem es ruht, ist nichts andres als die allgemeine Basis aller religiösen Erfahrung, die Tatsache, daß der Mensch eine Doppelnatur hat und zwei Geistessphären angehört, einer niederen und einer höheren: so kann er lernen, mehr in der einen oder in der andern zu leben. Die seichtere und niedere Sphäre ist die der körperlichen Empfindungen, Instinkte und Begehrungen, der Selbstsucht, des Zweifels und der niederen egoistischen Interessen. Aber während die christliche Kirche immer den Trotz als das Hauptlaster dieses Teils der menschlichen Natur angesehen hat, sagen die Anhänger der Gemütskur, es sei die Furcht. Und dies ist's, was ihrer Überzeugung eine ganz eigenartige religiöse Färbung gibt.

Annahme, daß wirklich Krankheiten geheilt worden sind, und daß nur das geistige Element diese Wirkung hervorgebracht haben kann. Ebenso ist auch über die modernen Schulen geistiger Heilungen, das sog. „Göttliche Heilen" und die „christliche Wissenschaft", zu urteilen. Nun ist kaum anzunehmen, daß noch immer eine große Menge Gebildeter zu diesen Gemeinschaften gehören würde (man bezeichnet sie als „mental scientists"), wenn das Ganze Täuschung wäre. Es ist keine Eintagserscheinung, nicht auf bestimmte Personen und auf bestimmte Gegenden beschränkt. Zwar werden viele Fehlschläge berichtet, aber das bestärkt nur unser Urteil. Es müssen viele und schlagende Erfolge da sein, um den Fehlschlägen das Gegengewicht zu halten, sonst würden die Fehlschläge der Täuschung ein Ende bereitet haben. Die „christliche Wissenschaft", das „göttliche Heilen" oder die „geistige Wissenschaft" heilen nicht alle Krankheiten und können es der Natur der Dinge nach auch nie; aber die praktische Ausübung der allgemeinen Grundsätze der „geistigen Wissenschaft" im weitesten Sinne des Worts ist geeignet, Krankheiten zu verhindern. . . Wir finden in der Tat genügendes Beweismaterial, um uns zu überzeugen, daß eine sachgemäße Beeinflussung der Gemütsverfassung viele Kranke von Leiden erlöst, an die der gewöhnliche Arzt gar nicht herankommt, ja bei manchem, der nicht mehr geheilt werden kann, doch noch die Stunde des Todes hinausschiebt, und daß das treue Festhalten an einer Lebensphilosophie, die sich ihm als die richtigste erwiesen hat, manch einen Menschen gesund erhält und dem Arzt Zeit gibt, die unausbleiblichen Übel zu lindern. S. 33. 34 des Neudrucks.

„Die Furcht hat“, um einen Schriftsteller jener Schule „zu zitieren, „ihre Aufgaben im Entwicklungsprozeß gehabt, „und scheint bei den meisten Tieren die Rolle der Für„sorge zu spielen; aber zu meinen, daß sie ein Teil der „geistigen Ausrüstung des zivilisierten menschlichen Lebens „bleiben soll, ist eine Torheit. Ich finde, daß das Furcht„element der Fürsorge bei zivilisierten Menschen, für die „Pflicht und Neigung die natürlichen Motive bilden, nicht „anfeuernd, sondern vielmehr schwächend und abschreckend „wirkt. Sobald es unnötig ist, wirkt es tatsächlich ab„schreckend und sollte vollständig entfernt werden, wie „wildes Fleisch aus gesundem Muskelgewebe entfernt wird. „Um die Analyse der Furcht und die Bezeichnung ihrer „Ausdrucksformen zu erleichtern, habe ich das Wort „Furcht„gedanke“ geprägt und bezeichne damit das nutzlose Ele„ment der Fürsorge. Ich definiere demnach das Wort „‘worry’ als Furchtgedanke in seiner Unterscheidung von „Fürsorge. Ich habe den Furchtgedanken auch als die „selbstauferlegte oder selbst zugelassene Suggestion der „Inferiorität definiert, um ihm den Platz anzuweisen, der „ihm wirklich zukommt; denn er gehört in die Kategorie „des Schädlichen, Unnötigen und daher Verächtlichen[1].“

Die „Leidensgewohnheit“ und „Märtyrergewohnheit“, die durch das Vorherrschen des Furchtgedankens erzeugt werden, erfahren von den Schriftstellern der Gemütskur die schärfste Kritik:

„Betrachte einmal die Lebensgewohnheiten, in die wir „hineingeboren werden. Da sind zunächst gewisse gesell„schaftliche Sitten und Gebräuche oder allgemein zu„gestandene Erfordernisse, eine bestimmte kirchliche Rich„tung und eine allgemeine Weltanschauung. Dann bestimmte „Ideen in bezug auf Erziehung, Bildung, Ehe und Lebens„beruf. Weiter folgt dann eine lange Reihe von vorgefaßten „Meinungen, daß wir gewisse Kinderkrankheiten, gewisse „Krankheiten des mittleren und des Greisenalters durch„zumachen haben, der Gedanke, daß wir alt werden, unsre „Fähigkeiten verlieren und wieder kindisch werden. Die „Todesfurcht setzt schließlich allem die Krone auf. Außer„dem gibt es noch eine lange Reihe von besondern Furcht-

---

[1]) Horace Fletcher: Das Glück, das in der Fürsorge ohne Furchtgedanken gefunden wird. Menticulture II. Chicago und New York, Stone 1897, S. 21—25 gekürzt.

„gefühlen und Angst erregenden Erwartungen, z. B. Vor-„stellungen, die sich an gewisse Nahrungsmittel knüpfen, „die Furcht vor dem Ostwind, das Entsetzen vor Hitze, „die Furcht vor Erkältung, wenn man im Zug sitzt, das „Eintreffen des Heufiebers am Mittag des 14. August usw., „eine lange Liste von Befürchtungen, Ängsten, Nöten, vor-„gefaßten Meinungen und Erwartungen, pessimistischen und „krankhaften Gefühlen; dazu das ganze geisterhafte Heer „von Schicksalsbestimmungen, die unsre Mitmenschen und „besonders die Ärzte uns stets heraufbeschwören helfen, „eine Schlachtordnung, die würdig ist, mit Bradleys „über-„irdischem Ballett blutloser Kategorien" in eine Reihe „gestellt zu werden. Aber das ist noch nicht alles. Dies „ungeheure Heer wird noch durch unzählige selbstgeschaffene „Sorgen vergrößert; man rechnet mit der Möglichkeit von „allerhand Unglücksfällen, mit dem etwaigen Verlust des „Vermögens, einer etwaigen Beraubung, und hat Angst vor „zukünftiger Feuer- oder Kriegs-Gefahr. Und es ist noch „nicht genug, daß man um seine eigene Person besorgt ist. „Erkrankt ein Freund, denken wir sofort das Schlimmste „und befürchten den Tod. Es gilt als Sympathie, wenn „man auf den Kummer eingeht und so das Leiden noch „vergrößert [1].

„Dem Menschen", schreibt ein andrer Autor, „wird „oft die Furcht eingeimpft, ehe er in die Welt eintritt, und „in der Furcht wird er aufgezogen; sein ganzes Leben „bringt er hin in sklavischer Furcht vor Krankheit und Tod; „so wird seine Geisteskraft gehemmt, beschränkt und „niedergedrückt, und sein Körper verfällt allmählich dem-„selben Schicksal. Denk an die Millionen zarter und be-„stimmbarer Seelen unter unsern Vorfahren, auf denen ein „solch beständiger Alpdruck gelastet hat. Ist es nicht „wunderbar, daß es Gesundheit überhaupt noch gibt? „Nichts als die unendliche göttliche Liebe, Fülle und Kraft, „die beständig, wenn auch uns unbewußt, auf uns hernieder-„strömt, konnte eine solche Unmenge von Krankheitsstoff „wenigstens bis zu einem gewissen Grade neutralisieren [2]."

Obgleich die Jünger der „Gemütskur" sich häufig einer christlichen Terminologie bedienen, sieht man doch aus

---

[1]) H. W. Dresser: Voices of Freedom, New York 1899, S. 38.

[2]) Henry Wood: Ideal Suggestion through Mental Photography, Boston, 1899, S. 54.

solchen Ausführungen, wie weit ihr Urteil über die „Verderbtheit“ der Menschen von demjenigen der übrigen Christen abweicht [1].

Ähnliches ist über ihre Auffassung von des Menschen höherer Natur zu sagen; sie ist entschieden pantheistisch. Das Geistige im Menschen erscheint der Gemütskur-Philosophie als nur teilweise bewußt, zum größeren Teil dagegen unterbewußt; und durch den unterbewußten Teil sind wir bereits mit der Gottheit eins ohne irgend ein Gnadenwunder oder eine plötzliche Schöpfung eines neuen inneren Menschen. Da diese Betrachtung von verschiedenen Autoren verschieden ausgeprägt worden ist, finden wir darin Spuren des christlichen Mystizismus, des transzendentalen Idealismus, des Vedantismus und der modernen

---

[1]) Ob sie von Jesu eigner Auffassung so weit abweicht, muß der Exeget entscheiden. Nach Harnack dachte Jesus in bezug auf Leiden und Krankheit ähnlich wie die Anhänger der Gemütskur. — Harnack schreibt über die Antwort, die Jesus dem Täufer erteilen ließ (Gehet hin und saget dem Johannes wieder, was ihr sehet und höret: die Blinden sehen und die Lahmen gehen, die Aussätzigen werden rein und die Tauben hören, die Toten stehen auf und den Armen wird das Evangelium gepredigt): „Das ist das „Kommen des Reichs“, oder vielmehr in diesem Heilandswirken ist es bereits da. An der Überwindung und Wegräumung des Elends, der Not, der Krankheit, an diesem tatsächlichen Wirken soll Johannes spüren, daß eine neue Zeit angebrochen ist. Die Heilung der Besessenen ist nur ein Teil dieser Heilandstätigkeit; sie selbst aber hat Jesus als Sinn und Siegel seiner Mission bezeichnet. Also an die Elenden, Kranken und Armen hat er sich gerichtet; aber nicht als Moralist und ohne eine Spur weichmütiger Sentimentalität. Er teilt die Übel nicht in Fächer und Gruppen ein; er fragt nicht lange, ob der Kranke die Heilung „verdient“; er ist auch weit entfernt, mit dem Schmerze oder mit dem Tode zu sympathisieren. Er sagt nirgendwo, daß die Krankheit heilsam oder das Übel gesund sei. Nein — er nennt Krankheit Krankheit und Gesundheit Gesundheit. Alles Übel, alles Elend ist ihm etwas Fürchterliches; es gehört zum großen Satansreich; aber er fühlt die Kraft des Heilands in sich. Er weiß, daß ein Fortschritt nur möglich ist, wenn die Schwäche überwunden, die Krankheit geheilt wird.“ Ad. Harnack, Das Wesen des Christentums, 1900, S. 38.

psychologischen Theorie des unbewußten Selbst. Einige Zitate werden uns mitten in die Anschauung hineinversetzen:

„Die große zentrale Tatsache des Universums ist jener „Geist unendlichen Lebens und unendlicher Kraft, der über „und hinter der Gesamtheit der Dinge steht, der sich in „allem und durch alles offenbart. Diesen Geist unend-„lichen Lebens und unendlicher Kraft nenne ich Gott. Es „tut nichts zur Sache, ob andere ihn anders nennen: „Freundliches Licht, Vorsehung, Überseele, Allmacht oder „welcher Ausdruck sonst am passendsten erscheinen mag, „wenn wir nur in bezug auf die große zentrale Tatsache „selbst übereinstimmen. Gott also erfüllt das Universum „allein, so daß alles von ihm und in ihm und nichts außer „ihm ist. Er ist das Leben unseres Lebens, ja unser Leben „selbst. Wir haben teil an dem Leben Gottes; wohl „sind wir von Ihm verschieden, sofern wir Einzelgeister „sind, während Er der Unendliche Geist ist, der uns und „alles andere umschließt, aber doch sind dem Wesen nach „das Leben Gottes und das Leben des Menschen dasselbe, „also eins. Sie sind nicht dem Wesen oder der Qualität „nach, sondern nur dem Grade nach verschieden.

„Die große zentrale Tatsache im menschlichen Leben „ist dementsprechend, daß wir uns der Einheit mit diesem „Unendlichen Leben lebendig bewußt werden und uns „diesem göttlichen Strome voll öffnen. Genau in dem „Maße als wir uns der Einheit mit dem Unendlichen Leben „bewußt werden und uns diesem göttlichen Strome öffnen, „lassen wir in uns die Eigenschaften und Mächte des Un-„endlichen Lebens lebendig werden, machen wir uns zu „Kanälen, durch welche die Unendliche Weisheit und Macht „wirken kann. Genau in dem Maße als Du Dich eins „weißt mit dem Unendlichen Geist, wirst Du Gesundheit „gegen Krankheit, Zufriedenheit gegen Unzufriedenheit, „Energie und Kraft gegen Leiden und Schmerzen ein-„tauschen. Unsre eigene Göttlichkeit und unsre enge „Beziehung zum Universum anerkennen, heißt die Treib-„riemen unsrer Maschine mit dem Maschinenhause des „Universums verknüpfen. Man braucht nicht länger in der „Hölle zu bleiben als man will; wir können zu dem Himmel „emporsteigen, den wir uns selber erwählen; und wenn „wir emporsteigen wollen, so vereinigen sich alle höheren „Mächte des Universums, uns himmelwärts zu führen[1]."

[1]) R. W. Trine: In Tune with the Infinite. 26th thousand N. Y. 1899. Ich habe verstreute Stellen an einander gefügt.

Ich will nun von diesen noch ziemlich abstrakten Ausführungen zu einigen konkreteren Berichten über Erfahrungen, die mit der Gemütskur-Religion gemacht sind, übergehen. Mir stehen deren so viele zur Verfügung, daß mir die Auswahl schwer wird. Die beiden ersten, die ich mitteile, stammen von Verfassern, die mir persönlich befreundet sind. Der eine — der Bericht einer Frau — bringt das Gefühl des Zusammenhangs mit der unendlichen Macht, das alle Anhänger der Gemütskur beherrscht, kräftig zum Ausdruck.

„Die Hauptursache, die aller Krankheit, Schwachheit „und Beklemmung zugrunde liegt, ist das Gefühl des „Menschen, von der göttlichen Kraft, die wir Gott nennen, „getrennt zu sein. Die Seele, die in festem und jauchzen„dem Vertrauen wie der Nazarener fühlen und bezeugen „kann: „Ich und der Vater sind eins“, bedarf keines „Heilandes und keiner Heilung mehr. In diesen kurzen „Worten liegt die Summe aller Wahrheit. Der Mensch kann „keinen bessern Grund zu vollkommener Gesundheit legen „als diese Tatsache der unauflöslichen Vereinigung mit Gott. „Krankheit kann den nicht mehr befallen, dessen Füße auf „diesem Felsen stehen, der jede Stunde, ja jeden Augen„blick den Hauch des göttlichen Odems fühlt. Wie kann, „wer eins ist mit der Allmacht, noch Schwäche fühlen? „wie kann Krankheit jenem unauslöschbaren Funken etwas „anhaben?

„Diese Möglichkeit, das Gesetz der Ermüdung für immer „auszuschalten, hat sich bei mir selber reichlich gezeigt; denn „ich war mit gelähmtem Rückgrat und gelähmten Beinen „viele, viele Jahre hindurch ans Bett gefesselt. Meine Ge„danken waren nicht verwerflicher als heute, aber noch hielt „ich beschränkter Weise die Krankheit für notwendig. „Doch seit meiner Gesundung habe ich 14 Jahre hinter„einander ohne Unterbrechung meiner Heiltätigkeit obgelegen „und kann wahrheitsgemäß bekunden, daß ich nie wieder „Ermüdung oder Schmerz gefühlt habe, obgleich ich be„ständig mit dem größten Elend, mit Leid und Krankheit „aller Art in Berührung komme. Denn wie kann ein seiner „selbst bewußter Teil der Gottheit krank sein? — ist doch „größer der, der mit uns ist, als alles, was gegen uns „streitet.“

Das zweite Schriftstück, gleichfalls von einer Frau, lautet folgendermaßen:

„Das Leben schien mir eine Zeit lang sehr drückend. „Ich war immer krank und hatte mehrere Anfälle von „sogenannter nervöser Entkräftung, verbunden mit entsetz- „licher Schlaflosigkeit; ich kam an den Rand des Wahn- „sinns. Außerdem litt ich an vielen andern Störungen, „besonders der Verdauungsorgane. Ich wurde von Hause „weggebracht und unter ärztliche Aufsicht gestellt. Ich „probierte alle Betäubungsmittel, stellte alle Arbeit ein, „wurde aufgepäppelt und kannte alle Ärzte, die zu erreichen „waren. Aber ich erlangte nicht eher dauernde Erholung, „als bis ich mich der „neuen Lehre“ ergab.

„Was mich am stärksten beeinflußte, war meines Er- „achtens die Einsicht, daß wir in absolut beständiger „Beziehung oder geistiger Berührung (dies Wort bedeutet „mir sehr viel) mit jener Lebenskraft stehen müssen, die „alles durchdringt und die wir Gott nennen. Solche Ein- „sicht müssen wir uns selbst erarbeiten, indem wir uns „um innere Erleuchtung beständig an das tiefinnerste „Bewußtsein unseres eigentlichen Selbst oder Gottes in „uns wenden, gerade wie wir uns um Licht, Wärme „und äußere Kraft an die Sonne wenden. Wenn man sich „so völlig klar darüber wird, daß sich an das Licht in uns „wenden in der Gegenwart Gottes oder unsers göttlichen „Selbst leben heißt, so erkennt man bald die Nichtigkeit „der Dinge, an die wir uns bis dahin wandten und die „unsere ganze Aufmerksamkeit in Anspruch nahmen.

„Ich bin dahin gelangt, die Bedeutung dieses Glaubens „für die bloß-körperliche Gesundheit gering zu veranschlagen, „weil sie sich als selbstverständliches Resultat ergibt und „nicht erst durch eine besondere Geistes-Betätigung zu er- „werben ist, die über jene allgemeine geistige Disposition, „von der ich oben sprach, hinausläge. Unsere gewöhnlichen „Lebensziele, jene Äußerlichkeiten, nach denen wir alle so „ungestüm trachten, an die wir so oft das Leben setzen „und die uns dann doch keinen Frieden und kein Glück „bringen, sie sollten alle als etwas Selbstverständliches und „Nebensächliches gelten, als bloße Erscheinungsform eines „weit höheren Lebens, das in innerem Kontakt mit dem „höchsten Geistesleben steht. Dies Leben ist das wahre „Trachten nach dem Reiche Gottes, der Wunsch, daß Er „in unsern Herzen herrsche, so daß alles Übrige ‚uns zufällt‘ „— vielleicht ganz gelegentlich, uns selbst zur Überraschung

„— und doch als ein Beweis für das vollkommenste Gleich- „gewicht unseres innersten Wesens.

„Wenn ich sage, daß unsre gewöhnlichen Lebensziele „unser unwürdig sind, so denke ich dabei an vielerlei, was „die Welt als preiswürdig und vortrefflich ansieht, z. B. „Erfolg in Geschäften, Ruhm als Schriftsteller oder Künstler, „Arzt oder Rechtsanwalt, oder Glück bei philanthropischen „Unternehmungen. Alles Derartige sollte Nebenerfolg, nicht „eigentlicher Lebenszweck sein. Ich möchte auch Ver- „gnügungen aller Art einschließen, die eine Zeit lang harmlos „und gut erscheinen, und denen man nachgeht, weil so viele „sie treiben, — man denke an die allgemein anerkannten „gesellschaftlichen Verpflichtungen und Lebenssitten in ihren „verschiedenen Formen, die meist von der Menge gebilligt „werden, mögen es auch völlig leere, ja selbst schädliche „Äußerlichkeiten sein."

Ich lasse einen weiteren — noch konkreteren — Bericht folgen, der wieder von einer Frau herrührt. Ich setze diese Berichte ohne nähere Erklärung her; sie zeigen uns lauter verschiedene Arten jenes Gemütszustandes, den wir studieren.

„Ich war seit meiner Kindheit Tagen bis zu meinem „40. Jahr leidend gewesen. (Die Einzelheiten der Krank- „heitsgeschichte können wir übergehen.) Schon mehrere „Monate weilte ich in Vermont und hatte von der Luft- „veränderung gute Wirkung erhofft. Aber ich wurde nur „schwächer, bis ich eines Tages in der zweiten Hälfte des „Oktober, als ich nachmittags ein wenig ruhte, plötzlich „etwa diese Worte hörte: Du wirst gesund werden und eine „Leistungsfähigkeit erlangen, wie Du sie nie für möglich ge- „halten. Diese Worte machten einen so tiefen Eindruck „auf mich, daß ich mir sofort sagte, nur Gott könne sie „gesprochen haben. Ich schenkte ihnen Glauben — mir, „meiner Schwäche und meiner Krankheit zum Trotz, die „noch bis Weihnachten anhielt. Dann kehrte ich nach „Boston zurück. Zwei Tage später erbot sich eine junge „Freundin, mich zu einer ‚Geistesärztin' zu bringen. (Das „war am 7. Januar 1881.) Die Ärztin sagte: Es gibt nichts „als Geist; wir sind Ausdrucksformen des Einen Geistes; „der Körper gehört nur der Sphäre des vergänglichen „Wahnes an; was der Mensch denkt, das ist er."

„Ich konnte mir nicht alles aneignen, was sie sagte, aber „ich übersetzte es mir in meiner Weise so: ‚Es gibt nichts „außer Gott; ich bin von Ihm geschaffen worden und bin

„vollkommen abhängig von ihm. Geist ist mir gegeben, „daß ich ihn gebrauche; und in dem Maße, als ich „ihn auf die Idee normalen Lebens konzentriere, werde „ich aus der Knechtschaft meiner Unwissenheit, Furcht „und früheren Meinung befreit werden.‘ An jenem Tage fing „ich an, ein wenig von jeder Nahrung, die für die Familie „zubereitet wurde, zu essen, indem ich mir beständig „dabei sagte: ‚Die Macht, die den Magen geschaffen „hat, wird auch für die Verdauung der Speise sorgen.‘ „Indem ich mich den Abend über unter diesen Sug„gestionen hielt, ging ich zu Bett und schlief mit dem „Gedanken ein: ‚Ich bin Seele, Geist, vollkommen eins mit „der Idee Gottes von mir.‘ Und so schlief ich zum ersten „Mal seit mehreren Jahren — die ganze Nacht hindurch, „ohne aufzuwachen. (Die Schmerzanfälle waren gewöhnlich „um 2 Uhr nachts aufgetreten.) Ich fühlte mich am nächsten „Tage wie ein entkommener Gefangener und war überzeugt, „ich hätte das Geheimnis gefunden, das mir im Lauf der „Zeit vollkommene Gesundheit wiedergeben würde. Nach „10 Tagen konnte ich alles essen, was für die andern „zubereitet wurde; und nach 14 Tagen erhielt ich von der „höchsten Wahrheit die ersten persönlichen suggestiven „Erleuchtungen: sie waren für mich wie Schrittsteine im „Schmutz. Ich will einige von ihnen anführen, sie kamen „in Zwischenräumen von ungefähr 14 Tagen.

„1. Ich bin eine Seele, deshalb steht es gut um mich.

„2. Ich bin eine Seele, deshalb bin ich gesund.

„3. Eine Art innerer Vision meiner selbst zeigte mir „ein vierfüßiges Tier mit einem Auswuchs an jedem Teil „meines Körpers, der irgend ein Leiden hatte, und mit „meinem eignen Antlitz; es bat mich, in ihm mich selbst an„zuerkennen. Ich richtete meine Aufmerksamkeit entschlossen „auf mein Wohlbefinden und weigerte mich, mein altes „Selbst in dieser Form weiterhin auch nur noch anzuschauen.

„4. Wieder eine Erscheinung des Tieres weit im Hinter„grunde und mit schwacher Stimme. Neue Weigerung, es „anzuerkennen.

„5. Noch einmal die Erscheinung, aber nur meiner „Augen mit dem traurigen Blick; neue Weigerung. Dann „kam die Überzeugung, das innere Bewußtsein, daß ich „vollkommen gesund sei und es immer gewesen sei, denn ich „sei Seele, ein Ausdruck eines vollkommenen Gedankens „Gottes. Damit war für mich die Unterscheidung zwischen „dem, was ich war, und dem, was ich zu sein schien, vollständig

„und endgültig vollzogen. Es gelang mir, hinfort niemals „mehr mein wahres Sein aus den Augen zu verlieren, indem „ich mir jene Wahrheit beständig wiederholte; und nach „und nach (allerdings erforderte es 2 Jahre harter Arbeit, „ehe ich dahin gelangte) verschaffte ich meinem ganzen „Körper dauernde Gesundheit.

„In meiner folgenden neunzehnjährigen Erfahrung hat „mich diese Wahrheit nie im Stich gelassen, wenn ich sie „betätigte. Leider habe ich das oft unterlassen; aber „gerade durch solche Versäumnisse habe ich die Einfalt „und das Vertrauen eines Kindes gewonnen."

Doch ich fürchte durch soviele Beispiele zu ermüden und muß nun wieder zu allgemeinen philosophischen Erwägungen zurücklenken. Man ersieht aus diesen Erfahrungsberichten, daß die Gemütskur in erster Linie durchaus als religiöse Bewegung zu bezeichnen ist. Ihre Lehre von der Einheit unseres Lebens mit dem Leben Gottes ist tatsächlich nicht zu unterscheiden von einer Auslegung der Botschaft Christi, welche in eben diesen Gifford-Vorlesungen von einigen der hervorragendsten schottischen Religionsphilosophen vertreten worden ist[1].

---

[1]) Z. B. von den beiden Caird. In Edward Cairds Glasgower Vorlesungen von 1890—92 sind Ausführungen wie die folgenden häufig: „Die Erklärung Jesu im Beginn seines Auftretens: „die Zeit ist erfüllet und das Himmelreich ist nahe herbeigekommen" geht fast unmerklich in die Verkündigung über: „das Reich Gottes ist mitten unter euch"; und dieser Verkündigung wird eine so große Bedeutung beigemessen, daß sie zwischen den größten Heiligen und Propheten des alten Bundes, der noch keine wirkliche Gemeinschaft mit Gott kannte, und dem Geringsten im Himmelreich sozusagen einen Artunterschied herstellt. Das höchste Ideal wird den Menschen vorgestellt, es wird ihnen gesagt, daß es in ihrem Bereich sei; sie werden aufgefordert, „vollkommen zu sein gleich ihrem Vater im Himmel". Das Gefühl der Entfremdung und Entfernung von Gott, das bei den Frommen in Israel in demselben Maße gewachsen war als sie gelernt hatten, Ihn nicht nur als nationale Gottheit anzusehen, sondern als einen Gott der Gerechtigkeit, der Israel für seine Sünden ebenso gewiß bestrafen würde wie Edom oder Moab, war hier überwunden, und die vorbildliche Form des christlichen Gebetes weist auf die Aufhebung des Gegensatzes zwischen dieser und der jenseitigen Welt hin, der im Verlauf der ganzen jüdischen Geschichte

Aber die Philosophen wollen gewöhnlich eine Art logischer Erklärung für das Dasein des Übels geben, während die Anhänger der Gemütskur — soweit ich sie kenne — für die allgemeine Tatsache des Übels in der Welt, der Existenz der Selbstsucht, des Leidens und der Furcht keine spekulative Erklärung zu geben versuchen.

Das Übel ist erfahrungsmäßig für sie da, wie für jeden andern; der ausschlaggebende Gesichtspunkt, unter dem sie es betrachten, ist indes der praktische; und es würde schlecht zu der Eigenart ihres Systems passen, sich mit der spekulativen Ergründung des Problems abzumühen, oder nach Art der Evangelisten eine Lehre darüber aufzustellen. Untersucht es nicht weiter, wie Dante sagt, sondern werft einen Blick darauf und geht weiter! Es ist Avidhya, Torheit! etwas, über das man hinauswachsen, das man hinter sich lassen, überwinden und vergessen muß. Die sogenannte ‚christliche Wissenschaft', die Sekte der Mrs. Eddy, repräsentiert in bezug auf die Beurteilung des Übels den radikalsten Zweig der Gemütskur. Für sie ist das Übel einfach eine Lüge, und jeder, der davon spricht, ein Lügner. Das optimistische Ideal der Pflicht verbietet uns, ihm auch nur die Ehre ausdrücklicher Aufmerksamkeit zu schenken. Das ist nun freilich, wie unsre nächsten Vorlesungen zeigen werden, ein arger spekulativer Sprung, aber er gehört eng mit den praktischen Verdiensten des Systems zusammen. Vermißt ihr noch eine Philosophie vom Übel,

---

beständig größer geworden war: „wie im Himmel, also auch auf Erden". Das Gefühl der Trennung des Menschen von Gott — als eines endlichen Wesens vom Unendlichen, als eines schwachen und sündigen Wesens von der allmächtigen Güte — ist freilich nicht aufgehoben worden; aber es kann das Bewußtsein der Einheit nicht mehr unterdrücken. Die Begriffe „Sohn" und „Vater" bringen den Gegensatz zum Ausdruck, zugleich aber auch seine Begrenztheit. Sie zeigen, das der Gegensatz kein absoluter ist, sondern ein unzerstörbares Prinzip der Einheit voraussetzt, das ein Prinzip der Versöhnung werden kann und werden soll." The Evolution of Religion II, S. 146. 147.

würde ein Anhänger der Gemütskur fragen, wenn ich euch doch ein Leben schaffen kann, in dem es nur Gutes gibt?

Das Leben selbst muß schließlich den Ausschlag geben, und die Gemütskur hat ein wirksames System geistiger Hygiene entwickelt, welches wohl behaupten darf, alle frühere Literatur der Diätetik der Seele in den Schatten gestellt zu haben. Dies System ist ganz und ausschließlich auf den Optimismus gestellt: „Pessimismus erzeugt Schwachheit, Optimismus Kraft.“ „Gedanken sind Wirklichkeiten“, schreibt einer der kraftvollsten Gemütskur-Schriftsteller in großen Buchstaben an den Fuß jeder seiner Seiten; und wenn eure Gedanken auf Gesundheit, Jugend, Kraft und Erfolg gerichtet sind, werden euch alle diese Vorzüge, ehe ihr es noch vermutet, zufallen. Niemand kann sich dem belebenden Einfluß beharrlich durchgeführten optimistischen Denkens entziehen. Jeder besitzt diesen unveräußerlichen Zugang zur Gottheit. Furcht hingegen und alles engherzige und egoistische Denken führt abwärts. Die meisten Gemütskur-Anhänger entwickeln in diesem Zusammenhange die Lehre, daß Gedanken Streitkräfte sind und daß nach dem Gesetz „gleich und gleich gesellt sich gern“ die Gedanken eines Menschen alle verwandten Gedanken, die in der Welt existieren, als Verbündete anziehen. So erlangt man durch das Denken Verstärkung von außen zur Verwirklichung seiner Wünsche, und die große Hauptsache für alle Lebensführung ist, Kräfte des Himmels zu gewinnen, indem man das Gemüt ihrem Einfluß öffnet.

Im ganzen fällt die psychologische Ähnlichkeit zwischen der Gemütskur-Bewegung und der Lutherschen und Wesleyschen Bewegung ins Auge. Auf die ängstliche Frage des Moralisten, der nach Werkgerechtigkeit strebt: „Was muß ich tun, daß ich selig werde?“ antworteten Luther und Wesley: „Du bist gerettet, wenn du es nur glaubst.“ Und die Gemütskur-Anhänger kommen mit ganz ähnlichen Worten der Befreiung. Für ihre Jünger hat zwar der Begriff der Erlösung seine alte theologische Bedeutung verloren, sie kämpfen aber nichtsdestoweniger mit demselben ewigen

Problem der Menschheit. Sie fühlten sich innerlich zerrissen; daher lautete ihre Frage: Was muß ich tun, um aus der Zerrissenheit heraus zu kommen, um frisch, kräftig, gesund und blühend zu werden? Und ihnen ward die Antwort: Du bist frisch, kräftig, gesund und blühend, wenn du es nur wüßtest. „Die ganze Sache kann in einen Satz zusammengefaßt werden", sagt einer der Autoren, den ich schon zitierte: „Gott ist gesund; folglich auch du. Du mußt nur zum Bewußtsein Deines wahren Wesens erwachen."

Die Kraft jener früheren Verkündigungen bestand darin, daß sie der geistigen Not eines großen Teils der Menschheit entgegenkamen. Ebenso steht es mit der Gemütskur-Botschaft, so töricht sie auf den ersten Blick erscheinen mag. Und wenn man das rasche Anwachsen ihres Einflusses und ihrer Heiltriumphe sieht, ist man versucht zu fragen, ob sie nicht bestimmt sein mag — vielleicht gerade durch die Unreife und Ungereimtheit ihrer Kundgebungen[1] — in der Entwicklung der Volksreligion der Zukunft eine ähnliche Rolle zu spielen wie jene früheren Bewegungen zu ihrer Zeit.

Aber ich fürchte, ich fange an, meinen gebildeten Lesern auf die Nerven zu fallen. Solche Schrullen der Tagesmeinung, mögen sie denken, sollten sich in den ehrwürdigen Gifford-Vorlesungen nicht so breit machen dürfen. Ich kann nur bitten, Geduld zu haben. In diesen Vorlesungen sollen überhaupt die außerordentlichen Verschiedenheiten, die das Geistesleben der Menschen darbietet, möglichst klar herausgestellt werden. Der Menschen Bedürfnisse, Empfänglichkeiten und Fähigkeiten sind alle verschieden und müssen daher in verschiedene Rubriken gebracht werden. So erhalten wir wirklich verschiedene Typen religiöser Erfahrung; und da wir jetzt nähere Bekanntschaft mit dem Gemütskur-

[1]) Es bleibt abzuwarten, ob die Schule des Mr. Dresser, die mehr und mehr eine Vermittlung der Gemütskur-Erfahrung mit der akademischen Philosophie in gegenseitiger Durchdringung vornimmt, in praktischer Beziehung die Triumphe der weniger kritischen und rationellen Sekten überbieten wird.

Typus suchen, müssen wir ihn nehmen, wo wir ihn in der ausgeprägtesten Form finden. Die Psychologie individueller Charaktertypen ist noch in ihren allerersten Stadien; diese Vorlesungen tragen vielleicht ein wenig zu ihrem späteren Ausbau bei. Jedenfalls kann nichts törichter sein, als Erscheinungen unberücksichtigt zu lassen, nur weil wir selbst nicht imstande sind, an ihnen teilzunehmen. Das müssen gerade wir uns aufs nachdrücklichste einprägen, die wir zur offiziellen und konventionell „korrekten" Gesellschaft gehören, welche in fortwährender Gefahr steht, die andern zu ignorieren.

Nun scheint die Geschichte der Lutherschen „Glaubens-Erlösung", der methodistischen „Bekehrungen" und dessen, was ich die Gemütskur-Bewegung nenne, zu beweisen, daß es viele Menschen gibt, bei denen — wenigstens auf einer bestimmten Stufe ihrer Entwicklung — eine Charakteränderung zum Besseren stattfindet: nicht etwa durch die von anerkannten Moralisten festgesetzten Regeln, sondern um so erfolgreicher, je mehr diese Regeln gerade umgekehrt werden. Die offiziellen Moralisten raten uns, nie in unserm Eifer nachzulassen. „Wachet Tag und Nacht", beschwören sie uns, „haltet eure Lässigkeit im Zaum, scheut vor keiner Anstrengung zurück, haltet euren Willen stets wie einen gespannten Bogen". Die Menschen dagegen, von denen ich spreche, finden, daß alle bewußte Anstrengung zu nichts als Mißerfolg und Kummer führt und sie zwiefach zu Kindern der Hölle macht. Die gespannte und gewollte Haltung wird für sie ein unerträgliches Fieber, eine Qual. Die Maschine ihres Organismus weigert sich zu arbeiten, wenn die Lager so heiß, die Riemen so fest sind.

Unter diesen Umständen wird der Weg zum Erfolg, wie zahllose authentische persönliche Mitteilungen bestätigen, durch eine antimoralistische Methode gewiesen, nämlich durch die „Unterwerfung", von der ich in meiner zweiten Vorlesung sprach. Dulden, nicht handeln, — Abspannung, nicht Anspannung: so lautet jetzt die Devise. Gebt das Gefühl der Verantwortlichkeit auf, verzichtet auf die Stütze, die es

euch bietet, überlaßt die Sorge für euer Geschick höheren Gewalten, seid ganz unbekümmert um das, was werden mag, dann werdet ihr finden, daß ihr nicht nur vollkommene innere Befreiung gewinnt, sondern oft auch außerdem gerade die besonderen Güter, die ihr aufzugeben meintet. Das ist die Erlösung durch Selbstverzweiflung, das Sterben und Wiedergeborenwerden der Lutherschen Theologie, das Anheimfallen der (natürlichen) Ichheit an das Nichts, von dem J. Böhme schreibt. Um dazu zu gelangen, muß gewöhnlich ein kritischer Punkt überwunden werden, der ein scharfes Abbiegen vom gewohnten Wege bedeutet.

Ein angeborener Trotz muß gebrochen werden und das geschieht (wie wir später zur Genüge sehen werden) oft plötzlich und halb wie von selbst, und hinterläßt in dem Menschen den Eindruck, als sei er von einer äußeren Macht beeinflußt worden.

Wie immer eine solche Erfahrung schließlich zu beurteilen sein mag, sicher ist sie eine Grundform menschlichen Innenlebens. Die Fähigkeit oder Unfähigkeit zu dieser Erfahrung gilt manchen als das Unterscheidungsmerkmal zwischen religiösen und moralistischen Charakteren. Wer sie in ihrer ganzen Stärke erlebt hat, kann durch keine Kritik veranlaßt werden, an ihrer Realität zu zweifeln. Er ist überzeugt: denn er hat die höheren Gewalten wirklich empfunden, als er die Spannung seines persönlichen Willens aufgab.

Erweckungsprediger erzählen oft die Geschichte von einem Manne, der in der Nacht fühlte, wie er einen Abgrund hinunterglitt. Endlich erfaßte er einen Zweig, der seinen Fall aufhielt, und blieb stundenlang in Todesangst daran hängen. Schließlich aber mußten seine Finger ihren Halt fahren lassen und mit einem verzweiflungsvollen Abschiedsgruß an das Leben ließ er sich fallen. Er fiel gerade 6 Zoll tief. Wenn er die Anstrengung früher aufgegeben hätte, würde ihm seine Todesangst erspart worden sein. Wie ihn die Mutter Erde aufnahm, so — heißt es — wird der Arm des Ewigen uns aufnehmen, wenn wir ganz auf

ihn vertrauen: wir müssen aufhören, uns auf unsere eigne Kraft zu verlassen, auf unsere Vorsichtsmaßregeln, die keinen Schutz verleihen können, auf unsere Bürgschaften, die niemals Deckung gewähren.

Die Anhänger der Gemütskur rechnen in weitestem Umfange mit dieser Erfahrung. Sie haben gezeigt, daß bei Leuten, die kein Sündenbewußtsein haben und die von der Lutherschen Theologie nichts wissen wollen, eine Art Wiedergeburt möglich ist durch Passivität, durch Unterwerfung, die psychologisch von der Lutherschen Rechtfertigung durch Glauben und der Wesleyschen Annahme der freien Gnade nicht zu unterscheiden ist. Man muß nur das eigne kleine, ruhelose Selbst beschwichtigen und einsehen, daß es ein größeres Selbst gibt. Die Resultate dieser Verbindung eines metaphysischen und eines praktischen Optimismus (mögen sie sich allmählich oder plötzlich einstellen, mögen sie groß oder klein sein), die Erscheinungen der Erneuerung, die durch das Verzichtleisten auf jede Anstrengung zustandekommen, bleiben feststehende Tatsachen der menschlichen Psyche, gleichviel, ob wir sie theistisch, pantheistisch-idealistisch oder medizinisch-materialistisch zu erklären versuchen [1].

---

[1]) Die theistische Erklärung sagt, es sei die göttliche Gnade, die in dem Augenblick, da die alte Natur ganz aufgegeben wird, einen neuen Menschen aus uns schafft. Die pantheistische Erklärung (der die meisten Anhänger der Gemütskur zustimmen) läßt das enge, individuelle Selbst mit dem weitern und größern Selbst, dem Geist des Universums (der unser eignes unterbewußtes Selbst ist) in dem Moment verschmelzen, wo die trennenden Schranken des Mißtrauens und der Furcht fallen. Die medizinisch-materialistische Erklärung nimmt an, die primitiven Gehirnprozesse seien freier, wenn man sie willkürlich arbeiten läßt, indem man die physiologisch-höheren (denn nur diese, nicht die geistig-höheren kommen für die Theorie in Betracht) ausschaltet, welche die Resultate nur stören, indem sie sie zu regulieren suchen. — Ob diese dritte Erklärungsweise sich in einer übergreifenden Gesamt-Weltanschauung mit einer der beiden andern verbinden läßt, mag hier dahingestellt bleiben.

Wenn wir auf die Erweckungs-Erscheinungen zurückkommen, werden wir noch mehr über diese Dinge hören. Jetzt will ich erst noch ein Wort über die Methoden der Gemütskur sagen. Sie beruhen natürlich zum großen Teil auf Suggestion. Der suggestive Einfluß der Umgebung ist in aller geistigen Erziehung ein sehr großer. Aber das Wort Suggestion fängt bereits an, auf manchem Forschungsgebiet die Rolle eines kalten Wasserstrahls zu spielen, da es oft genug gebraucht wird, um alles Fragen nach den verschiedenartigen geistigen Anlagen der einzelnen Menschen abzuschneiden. Suggestion ist nur ein andrer Name für die Macht der Ideen, sofern sie sich auf Glauben und Führung wirksam erweisen. Nun sind aber Ideen, die auf gewisse Menschen eine Wirkung ausüben, bei andern wirkungslos; und Ideen, die zu manchen Zeiten und in manchen Umgebungen wirksam sind, sind es zu andern Zeiten und an andern Orten nicht. Die Ideen der christlichen Kirchen sind für Heilzwecke heute nicht wirksam, wie sehr sie es auch in früheren Jahrhunderten gewesen sein mögen. Und wenn also der Kern des Problems der ist, weshalb das Salz hier seine Kraft verloren und dort betätigt habe, so hilft uns das bloße Wort Suggestion auch nicht weiter. Dr. Goddard will freilich (im Amer. Journ. of Psychology, B. X) die Glaubenskuren nur der gewöhnlichen Suggestion zuschreiben. Er schreibt: „Die Religion [und damit scheint er unser volkstümliches Christentum zu meinen] besitzt in sich selbst alles, was für geistige Heilungen notwendig ist, und zwar in der besten Form. Betätigen wir nur unsere [religiösen] Ideen, so läßt sich dadurch alles erreichen!“ Und das sagt er trotz der Tatsache, daß das volkstümliche Christentum in dieser Beziehung nichts tut oder nichts tat, bis die Gemütskur auftrat[1].

---

[1]) Innerhalb der Kirchen hat immer die Richtung vorgeherrscht, Krankheit als Heimsuchung anzusehen, als etwas, das Gott uns zu unserm Besten geschickt hat, sei es als Züchtigung oder Warnung, sei es als Gelegenheit, uns in der Tugend zu üben; und in der katholischen Kirche, um sich ein „Verdienst“ zu erwerben. „Krank-

Soll eine Idee suggestiv wirken, so muß sie mit der Kraft einer Offenbarung über den Menschen kommen. Die Gemütskur war mit ihrem Evangelium von der „Leichtmütigkeit“ für viele, die das kirchliche Christentum kalt

---

heit“ sagt ein anerkannter katholischer Schriftsteller (P. Lejeune, Introduction à la Vie Mystique, 1899, S. 218) „ist die vortrefflichste körperliche Züchtigung, eine, die wir uns nicht selbst wählen, sondern die uns unmittelbar von Gott auferlegt wird, und die der unmittelbare Ausdruck seines Willens ist. „„Wenn andre Züchtigungen von Silber sind““, sagt Mgr. Gay, „„so ist diese von Gold; und obgleich sie als eine Folge der Erbsünde uns selber angehört, so gehört sie doch sub specie aeternitatis (wie alles, was geschieht) zur Vorsehung Gottes und ist insofern göttlichen Ursprungs. Und wie gerecht trifft sie uns, und wie wirksam ist sie! Ich stehe nicht an zu behaupten, daß Geduld in einer langen Krankheit aller Prüfung Meisterstück ist und daher der Triumpf der geprüften Seelen““. Dieser Ansicht gemäß sollte Krankheit in jedem Falle demütig hingenommen werden, und es könnte unter gewissen Umständen sogar gotteslästerlich erscheinen, sie wegzuwünschen.“

Natürlich gibt es auch Ausnahmen hiervon, und Heilungen durch besondre Wunder sind zu allen Zeiten innerhalb der Kirche anerkannt worden, da fast alle großen Heiligen Heilungswunder getan haben. Es war eine der Ketzereien Edward Irvings, sie noch für möglich zu halten. Eine höchst lautere Heilbefähigung — die er nach Bekenntnis und Bekehrung des Kranken und priesterlichem Gebet betätigte — erlangte im Anfang der vierziger Jahre des abgelaufenen Jahrhunderts plötzlich der deutsche Pastor Joh. Christoph Blumhardt, um sie dann nahezu 30 Jahre auszuüben. Blumhardts Leben von Zündel (5. Aufl. Zürich 1887) gibt in Kap. IX bis XII einen ausführlichen Bericht über seine Heiltätigkeit, die er stets dem direkten Eingreifen Gottes zuschrieb. Blumhardt war ein selten lauterer, einfacher, allem Fanatismus abgeneigter Mensch und ließ sich in keiner Weise durch andere beeinflussen. In Chicago haben wir jetzt den Dr. Dowie, einen schottischen Baptisten-Prediger, dessen Wochenschrift „Leaves of Healing“ im Jahre 1900 ihren 6. Band erreichten, und der zu der Gemütskur-Bewegung gerechnet werden muß, wennschon er die Heilungen in andern Sekten als „teuflische Nachahmungen“ seines eignen ausschließlich „göttlichen Heilens“ bezeichnet. Der Haupt-Glaubensartikel der Anhänger der Gemütskur ist, daß alle Krankheit stets abzulehnen sei. Sie entstamme der Hölle. Gott wolle uns ganz gesund haben, und wir sollten uns nicht mit weniger zufrieden geben.

gelassen hatte, eine solche Offenbarung. Es hat ihnen Quellen eines höheren Lebens erschlossen. Und muß sich nicht die Originalität einer religiösen Bewegung gerade darin bewähren, daß sie sich in der Geschichte der Menschen dazu als wirksam erweist?

Persönlicher Glaube, Begeisterung und Beispiel, vor allem aber die Zugkraft der Neuheit sind immer die Haupt-Suggestionsmittel solcher Erfolge. Wenn die Gemütskur je offiziell anerkannt und geschützt werden sollte, so würden diese Momente suggestiver Wirkungskraft verloren gehen. In ihren akuten Stadien muß jede Religion heimatlos und schutzlos sein. Die Kirche bezeugt das mit dem ewigen innern Kampf der inbrünstigen Religion der Wenigen gegen die traditionelle Religion der Vielen, die mit ihren toten Formen der Wirksamkeit des Geistes viel größere Hindernisse bereitet, als Irreligiosität es vermag. „Wir müßten beten", sagt Jonathan Edwards, „daß alle die „„Frommen"", die nicht lebendige Christen sind, entweder belebt oder von uns genommen werden, wenn es wahr ist, was heute so oft gesagt wird, daß diese kalten toten Frommen mehr Schaden anrichten und mehr Menschen in die Hölle bringen als die Kinder der Welt, und daß es gut für die Menschheit wäre, wenn sie alle tot wären[1]."

Eine weitere Bedingung für den Erfolg ist die offenkundige Bereitwilligkeit vieler Menschen, von einer „leichtmütigen" Sinnesart aus sich einer Wiedergeburt durch Unterwerfung zu erschließen. Der Protestantismus hat den „natürlichen" Menschen zu pessimistisch betrachtet, der Katholizismus seinerseits ist zu gesetzmäßig und moralistisch gewesen, als daß sie sich in kräftiger Weise der Charakterform, die durch diese besondre Mischung von Elementen gebildet wird, hätten zuwenden können.

---

[1]) Edwards, dessen Buch über die Erweckung in New-England ich diese Worte entnehme, rät von einem solchen Gebrauch des Gebets ab; aber man merkt deutlich, daß er seine Freude an diesem Hieb gegen die kalten, toten Glieder der Kirche hat.

Schließlich hat die Gemütskur dem unterbewußten Leben eine in unsern protestantischen Ländern bisher unbekannte Bedeutung zuerkannt. Die Häupter der Schule haben ihren dogmatischen Reflexionen und Theorien systematische Übungen in Resignation, Sammlung und Betrachtung angeschlossen und haben sogar eine Art hypnotischer Praxis eingeführt. Ich gebe einige Belege:

„Der Wert und die Macht des Ideals ist die große „praktische Wahrheit, auf der die Neue Lehre vor allem „beruht, nämlich die Entwicklung von innen nach außen, vom „Kleinen zum Großen[1]. Folglich sollten sich die Gedanken „stets auf die Verwirklichung des Ideals richten, wenn „auch die Hoffnung gleichsam ein Schritt ins Dunkle ist[2]. „Um die Fähigkeit zu erlangen, dem Geist eine bestimmte „Richtung zu geben, schreibt die Neue Lehre die Übung „der innern Sammlung vor, mit andern Worten das Streben „nach Selbstbeherrschung. Man muß lernen, die Neigungen „des Geistes zu lenken, damit sie sich dem erstrebten Ideal „einheitlich unterordnen lassen. Zu diesem Zweck sollte „man Zeiten für stille, einsame Betrachtung festsetzen, am „besten in einem Zimmer, das dazu besonders geeignet ist. „In der Neuen Lehre nennt man das ‚in die Stille gehen‘[3]. „Doch wird die Zeit kommen, da du mitten im Getriebe „des Geschäfts oder im Gewühl der Straße ‚in die „Stille gehen‘ kannst, indem du deine eigenen Gedanken „wie eine schützende Hülle um dich ziehst und daran „denkst, daß dort und überall der Geist der unendlichen „Lebenskraft, Liebe, Weisheit, Ruhe, Macht und Fülle dich „führt, erhält, beschützt und leitet. Das ist die dauernde „Gebetsstimmung[4]. Einer der innerlichsten Menschen, die „wir je gekannt haben, arbeitete in einem Büreau in „der City, in dem mehrere andre Herren beständig „beschäftigt waren und oft laut sprachen. Ohne sich durch „die vielen verschiedenen Geräusche seiner Umgebung „stören zu lassen, vermochte dieser in sich gekehrte, gläubige „Mensch in jedem Augenblick der Not sich so vollständig

---

[1]) H. W. Dresser: Voices of Freedom, 46.
[2]) Dresser: Living by the Spirit, 58.
[3]) Dresser: Voices of Freedom, 33.
[4]) Trine: In Tune with the Infinite, S. 214.

„in sich selbst zurückzuziehen, daß er sich völlig in seine „eigne psychische Atmosphäre einschloß und dadurch jede „Störung von sich fern hielt, als ob er allein in einem „Urwald wäre. Er nahm, was ihn drückte, in der Form „einer direkten Frage mit in seine mystische Stille und „wartete auf eine bestimmte Antwort. Er pflegte sich „ganz still zu verhalten, bis die Antwort kam, und in viel„jähriger Erfahrung fand er sich nicht einmal getäuscht „oder irregeleitet[1]."

Ich möchte wissen, worin sich dies wesentlich von der Übung der „recollectio" (Sammlung) unterscheidet, die in der Disziplin der katholischen Kirche eine so große Rolle spielt? Sie wird sonst wohl als Übung der Gegenwärtigkeit Gottes bezeichnet (unter welchem Namen sie uns z. B. aus Jeremias Taylor bekannt ist), und von dem hervorragenden Lehrer Alvarez de Paz in seinem Werk über Kontemplation folgendermaßen umschrieben:

„Es ist die Erinnerung an Gott, der Gedanke an Gott, „der ihn uns überall und unter allen Umständen als gegen„wärtig sehen, uns ehrfurchtsvoll und liebevoll mit ihm ver„kehren läßt und uns mit Sehnsucht und Liebe zu ihm „erfüllt . . . Willst du allem Leid entfliehen? So erinnere „dich in jedem Augenblick an seine Gegenwart — im „Glück wie im Unglück — überhaupt bei jeder Gelegen„heit. Verweise nicht, um dich dieser Pflicht zu entziehen, „auf die Schwierigkeit oder die Wichtigkeit deiner Arbeit, „denn du kannst immer daran denken, daß Gott dich sieht, „daß sein Auge über dir wacht. Und vergißt du ihn „tausendmal in einer Stunde, nun so belebe auch die „Erinnerung tausendmal. Wenn du diese Übung nicht „beständig fortsetzen kannst, so mache dich wenigstens so „vertraut wie möglich mit ihr. Wie man sich in einem „harten Winter so häufig wie möglich ans Feuer setzt, so „geh du, so oft du kannst, an jenes glühende Feuer, das „deine Seele erwärmen wird[2]."

Alle Äußerlichkeiten der katholischen Disziplin haben natürlich in der Gemütskurlehre gar keine Parallele; aber

---

[1]) Trine: S. 117.

[2]) Angeführt von Lejeune: Introduction à la Vie Mystique 1899, S. 66.

der rein geistige Teil der Übung ist in beiden Gemeinschaften derselbe, und in beiden schreiben die, die dazu auffordern, mit autoritativem Nachdruck, denn sie haben augenscheinlich an sich selbst erfahren, wovon sie sprechen. Man vergleiche noch folgende Äußerungen:

„Erhabenes, gesundes, reines Denken kann ermutigt, „befördert und gestärkt werden. Es kann so lange auf „große Ideale gelenkt werden, bis es in ein festes, gewohn- „heitsmäßiges Geleise kommt. Durch solche Übung kann „der geistige Horizont von dem Sonnenschein der Schönheit, „Gesundheit und Harmonie überflutet werden. Reines und „hohes Denken ins Leben rufen zu wollen, mag zuerst „schwierig, ja fast banausisch erscheinen; aber Beharrlichkeit „wird es allmählich leicht, dann angenehm und schließlich „beglückend machen.

„Die wahre Welt der Seele ist diejenige, die sie sich „aus ihren Gedanken, geistigen Zuständen und Phantasien „aufbaut. Wenn wir wollen, so können wir der niedern „und sinnlichen Sphäre den Rücken wenden und uns in „das Reich des Geistes und der Wahrheit erheben und dort „Wohnung nehmen. Wenn wir unser Herz rückhaltlos „zuversichtlicher Hoffnung erschließen, werden wir uns „dadurch geistigen Sonnenschein schaffen, und er wird so „natürlich hereinströmen, wie Luft in einen leeren Raum. „Sobald unsere Gedanken nicht durch tägliche Pflichten „oder durch Berufsarbeiten in Anspruch genommen sind, „sollten wir sie in die geistige Atmosphäre erheben. Wir „haben ruhige, freie Augenblicke am Tage und Stunden „in der Nacht, in denen wir wach liegen: da können wir „diese schöne und dienliche Übung zu großem Segen „vornehmen. Wenn jemand, der nie systematisch versucht „hat, seine Gedankenkräfte zu erheben und zu beherrschen, „nur einen Monat lang die hier empfohlene Methode befolgt, „so wird er von dem Resultat überrascht und entzückt „sein und nichts wird fortan vermögen, ihn zu dem nachlässi- „gen, ziellosen und oberflächlichen Denken zurückzuführen. In „solchen Zeiten der Förderung ist die äußere Welt mit dem „ganzen Getriebe der täglichen Ereignisse ausgeschaltet; man „zieht sich in das stille Heiligtum des innern Tempels der Seele „zurück, um mit sich selber zu Rate zu gehen und sich zu er- „heben. Das geistige Gehör wird immer schärfer, sodaß die „‚leise sanfte, Stimme‘ hörbar wird, die tosenden Wogen „der Außenwelt dagegen zum Schweigen gebracht werden,

„und tiefe Ruhe herrscht. Das Ich wird sich nach und „nach der unmittelbaren Nähe des göttlichen Lebens „bewußt, jenes mächtigen, heilenden, liebenden, väterlichen „Lebens, das uns näher ist als wir uns selber sind. Unsre „Seele berührt sich mit der Vaterseele, und Liebe, Tugend, „Gesundheit und Glückseligkeit strömt aus der unerschöpf„lichen Quelle in uns hinein“ [1].

Ich werde später ausführlich von der Beziehung der Religion zur Wissenschaft einerseits und zum primitiven Denken anderseits zu handeln haben. Einige kurze Bemerkungen zu diesem Thema sollen aber gleich hier ihre Stelle finden. Es gibt heute viele Menschen — Wissenschaftler oder Positivisten nennen sie sich selbst mit Vorliebe — die behaupten, Religion sei etwas Überlebtes, ein atavistischer Rückschlag in eine Bewußtseinsform, die die Menschheit in ihren erleuchteteren Gliedern schon seit lange überwunden und hinter sich gelassen hat. Näher begründen sie diese Auffassung gewöhnlich so: Es sei die Eigentümlichkeit des primitiven Denkens, alles in der Form persönlicher Wesen vorzustellen. Der Wilde denkt ja, daß alles Geschehen durch persönliche Kräfte und um individueller Zwecke willen erfolge. Auch den Ablauf der äußeren Natur läßt er durch individuelle Bedürfnisse und Erfordernisse, nicht durch elementare Kräfte geregelt werden. Demgegenüber habe nun die Wissenschaft erwiesen, daß Persönlichkeit schlechterdings keine elementare Kraft in der Natur ist, sondern nur ein passives Resultat aus den wirklich elementaren Kräften, den physischen, chemischen, physiologischen und psycho-physiologischen, die alle unpersönlicher und allgemeiner Art sind. Das Individuum vermöge im Universum überhaupt nur zu wirken, sofern es einem universellen Gesetz gehorche und dieses zum Ausdruck bringe. Fragt man weiter, auf welche Weise denn die Wissenschaft das primitive Denken ersetzt und seine Art, die Dinge persönlich zu betrachten, verdrängt habe, so

[1]) Henry Wood: Ideal Suggestion through Mental Photography, S. 51. 70, gekürzt.

würde man sicher die Antwort erhalten: durch die strenge Anwendung der Methode experimenteller Untersuchung. Demgemäß lehrt denn der Positivismus: Setze die Vorstellungen der Wissenschaft ins Praktische um, eben die Vorstellungen, die von Persönlichkeit nichts wissen, und du wirst immer Recht behalten; — die Welt ist so geordnet, daß alle Berechnungen so lange, und nur so lange, durch die Erfahrung bestätigt werden, als man die Endursachen als unpersönliche und allgemeine Kräfte bestimmt.

Hier tritt nun die Gemütskur mit ihrer diametral entgegengesetzten Philosophie auf und erhebt doch genau denselben Anspruch. Lebe, als wenn das Ich recht hätte, sagt sie, und jeder Tag wird dir praktisch recht geben. Daß die Grundkräfte der Natur persönlich sind, daß deine eignen persönlichen Gedanken wirkungskräftig sind, daß die Kräfte des Universums deinen individuellen Bitten und Bedürfnissen unmittelbar entgegenkommen, sind Thesen, die durch alle deine körperlichen und geistigen Erfahrungen Bestätigung erhalten werden. Und daß die Erfahrung diese uranfänglichen religiösen Ideen wirklich in weitem Maße bestätigt, wird durch die Tatsache bewiesen, daß die Gemütskur-Bewegung wächst, und zwar nicht nur infolge äußerlicher Propaganda, sondern infolge sehr greifbarer Erfolge. Und so folgt sie denn der Wissenschaft auf ihr eigenstes Gebiet und geht sogar zum Angriffskrieg gegen die wissenschaftliche Philosophie vor, indem sie sich der eigentümlichen Methoden und Waffen der Wissenschaft selber bedient. Wenn man glaubt, daß eine höhere Macht vielfach besser für uns sorgt, als wir selbst es zu tun vermögen, sofern wir uns ihr nur voll anvertrauen und uns von ihr führen lassen: die Tatsachen-Beobachtung widerlegt diesen Glauben nicht, sie bekräftigt ihn vielmehr.

Wie es auf diesem Wege zu Bekehrungen kommt und die Bekehrten gestärkt werden, geht deutlich aus den betreffenden Erzählungen hervor. Ich will noch ein paar andre kurze Beispiele geben, um die Sache möglichst anschaulich zu machen.

„Erstmalig bestätigte sich mir die ‚neue Lehre‘ zwei „Monate nach meiner ersten Zusammenkunft mit dem „Heiler. Ich fiel und verstauchte mir den rechten Fuß. „Das war mir vier Jahre vorher schon einmal passiert, „und ich hatte damals einige Monate lang eine Krücke „und eine Binde tragen müssen, wie ich mich denn auch „weiterhin stets sehr in acht nehmen mußte. Sobald ich „mich wieder erhoben hatte, suggerierte ich mir ganz direkt „(und fühlte unmittelbar, wie wahr die Suggestion sei): „‚Es gibt nichts außer Gott, alles Leben kommt allein von „ihm. Ich kann mir nichts verstaucht haben, nicht verletzt „sein, ich will Ihn dafür sorgen lassen.‘ Nun, ich fühlte „nichts und marschierte zwei Meilen an jenem Tage.“

Der nächste Fall veranschaulicht nicht nur, in welchem Sinne von einem Experiment und der Bestätigung desselben die Rede sein kann, sondern illustriert auch das Moment der Passivität und Unterwerfung, von dem ich vor kurzem sprach.

„Ich ging eines Morgens zur Stadt, um Einkäufe zu „machen, und war noch nicht lange unterwegs, als ich mich „plötzlich krank fühlte. Das Krankheitsgefühl nahm schnell „zu, bis ich in allen Gliedern Schmerzen hatte, allgemeine „Übelkeit empfand, Schwächegefühl und Kopfweh bekam, „kurz alle Anzeichen eines Influenzaanfalls. Ich dachte, ich „würde Grippe bekommen, die damals in Boston herrschte, „oder noch etwas Schlimmeres. Da fielen mir die Lehren „der Gemütskur ein, die ich den ganzen Winter mit „angehört hatte, und ich sagte mir, jetzt wäre eine Ge„legenheit, um an mir selbst eine Probe zu machen. Auf „dem Heimweg traf ich eine Freundin, und ich enthielt „mich, wennschon nur mit Anstrengung, ihr zu erzählen, „wie ich mich fühlte. Das war der erste Schritt zum „Erfolg. Zu Hause ging ich sofort zu Bett, und mein „Mann wollte zum Arzt schicken. Aber ich sagte, ich „wollte lieber bis zum Morgen warten und sehen, wie ich „mich dann fühlen würde. Darauf folgte eine der wunder„barsten Erfahrungen meines Lebens.

„Will ich versuchen, ihr Ausdruck zu geben, so kann „ich nur sagen: ‚Ich lag mitten im Strom des Lebens und „ließ ihn über mir dahinfließen.‘ Ich schüttelte alle Furcht „vor einer drohenden Krankheit ab; dabei war ich ganz „willig und fügsam. Ich empfand keine geistige An„strengung, keinen Gedankenzwang. Die vorherrschende

„Idee war: ‚Siehe ich bin des Herrn Magd, mir geschehe „wie du willst‘, und ich hatte das feste Vertrauen, daß „alles gut werden würde, daß alles bereits gut sei. „Schöpferisches Leben durchströmte mich fortwährend, ich „fühlte mich mit dem Unendlichen verbunden, in Harmonie „und voll des Friedens, der höher ist als alle Vernunft. „In meinem Geist war kein Raum für einen disharmonischen „Körper. Ich hatte kein Bewußtsein von Zeit, Raum oder „Menschen, sondern nur von Liebe, Glück und Glauben.

„Ich weiß nicht, wie lange dieser Zustand dauerte, und „wann ich eingeschlafen bin; aber als ich am Morgen „erwachte, war ich gesund.“

Dies sind höchst triviale Beispiele; aber sie zeigen uns jedenfalls die Methode des Experiments und der Bestätigung. Für unsern Zweck macht es keinen Unterschied, ob man die Patienten als Opfer ihrer Einbildung ansieht oder nicht. Daß sie selbst sich durch das angestellte Experiment für geheilt hielten, genügte, um sie für das System zu gewinnen. Und so gewiß man zweifellos in bestimmter Weise geistig disponiert sein muß, um solche Resultate zu erzielen (denn nicht jeder kann so zu seiner eignen Befriedigung geheilt werden, ebensowenig wie jeder durch den ersten besten herbeigerufenen Arzt geheilt werden kann), so wäre es doch unbedingt pedantisch und überängstlich, wollte man von denjenigen, die in solch erfahrungsmäßiger Weise ihre primitive Philosophie geistiger Heilung bestätigt finden können, verlangen, sie ohne weiteres aufzugeben und streng wissenschaftliche Heilmittel zu gebrauchen.

Was haben wir nun von alledem zu halten? Hat die Wissenschaft ihren Anspruch überspannt? Ich glaube, die Ansprüche der Positivisten sind zum mindesten verfrüht. Die Erfahrungen, die wir hier besprochen haben, (und es gibt viele religiöse Erfahrungen ähnlicher Art) zeigen deutlich, daß das Universum sehr viel komplizierter ist, als irgend eine Schulmeinung, sei es auch die der Positivisten, zugeben möchte. Was sind schließlich alle unsre sogenannten Wahrheitsbeweise? Doch nur Erfahrungen, die mit mehr oder weniger isolierten Gedankensystemen (Begriffs-

systemen) zusammenstimmen, die unser Verstand aufgestellt hat. Aber warum in aller Welt sollen wir annehmen, daß nur ein solches Gedankensystem wahr sein könne? Das offenkundige Resultat unsrer Gesamterfahrung ist vielmehr, daß die Welt nach vielen Gedankensystemen beurteilt werden kann und von den verschiedenen Menschen tatsächlich beurteilt wird, und daß sie dem Betreffenden jedesmal ein besondres, von ihm vorzüglich geschätztes Gut bietet, während zugleich der Genuß eines andern Gutes aufgegeben oder wenigstens aufgeschoben werden muß.

Die Wissenschaft gibt uns allen Telegraphie, elektrisches Licht und medizinische Einsicht, und es gelingt ihr, eine gewisse Anzahl von Krankheiten zu verhüten oder zu heilen. Die Religion in der Form der Gemütskur verschafft einigen von uns Heiterkeit, moralisches Gleichgewicht und Zufriedenheit und verhütet gewisse Krankheiten ebenso gut wie die Wissenschaft, ja bei einer bestimmten Gruppe von Menschen sogar noch besser. Religion und Wissenschaft können also jede in ihrer Art dem, der sie aufs Leben anzuwenden versteht, einen brauchbaren Schlüssel für die große Schatzkammer der Welt liefern. Keiner von beiden erschließt sie uns ganz oder hindert die gleichzeitige Anwendung des andern. Und warum soll die Welt nicht so vielseitig sein, daß sie aus vielen sich wechselseitig durchdringenden Realitätssphären bestehen kann, denen wir uns abwechselnd nähern können, indem wir verschiedene Betrachtungsweisen zur Anwendung bringen und in verschiedener Art zu ihnen Stellung nehmen, gerade wie die Mathematiker dieselben Zahl- und Raumverhältnisse auf dem Wege der Planimetrie, der analytischen Geometrie, der Algebra oder der Arithmetik bestimmen und jedesmal ein richtiges Resultat erhalten. Nach dieser Auffassung würden Religion und Wissenschaft — jede auf ihre eigne Weise von Stunde zu Stunde, von Epoche zu Epoche bestätigt — in Ewigkeit nebeneinander bestehen. Jedenfalls scheint das primitive Denken mit seinem Glauben an individualisierte,

persönliche Kräfte heute so wenig wie je bisher von der Wissenschaft restlos verdrängt werden zu können. Sehr viele gebildete Menschen finden darin noch heute den besten Weg, um im Zusammenhang mit dem wahrhaft Realen zu bleiben[1].

---

[1]) Ob sich die verschiedenen Sphären oder Systeme je vollständig zu einer absoluten Wahrheit werden vereinigen lassen, wie die meisten Philosophen annehmen, und wie — wenn das der Fall sein sollte — diese absolute Wahrheit am besten zu erreichen sein mag, sind Fragen, die nur die Zukunft beantworten kann. Bis jetzt stehen wir vor der Tatsache, daß es verschiedene Betrachtungsweisen gibt, deren jede einen Teil der letzten Wahrheit reflektiert, jede in gewissem Umfange zu bestätigen ist, jede aber auch einen Teil der wirklichen Erfahrung unberücksichtigt läßt.

V. Die schwermütige Seele.

In der letzten Vorlesung haben wir das Temperament der Leichtmütigkeit behandelt und haben gesehen, wie dieses Temperament einen besonderen Typus von Religiosität hervorbringen kann. Diese Religion weist den Menschen an, die trüberen Seiten des Universums unbeachtet zu lassen, ja ihre Existenz wohl geradezu zu leugnen. Das Übel — heißt es — ist eine Krankheit, aber das Jammern über diese ist selbst wieder eine Krankheit, die das ursprüngliche Übel nur vergrößert. Selbst Reue und Gewissensbisse, Regungen, die oft genug das Gute fördern, gelten hier nur als krankhafte und hemmende Impulse. Die beste Reue sei, sich aufzuraffen und rechtschaffen zu sein und zu vergessen, daß man je Beziehungen zur Sünde hatte.

Spinozas Philosophie ist von dieser Art Leichtmütigkeit innerlichst durchdrungen, und das gehört mit zu ihrem geheimnisvollen Zauber. Wer sich durch die Vernunft leiten läßt, der steht nach Spinoza vollständig unter dem Einfluß des Guten.

Anerkennung des Übels ist „inadäquate" Erkenntnis, nur für sklavische Gemüter geeignet. Deshalb verdammt Spinoza die Reue kategorisch. Wenn die Menschen Fehler machen, sagt er,

„so möchte man vielleicht denken, Gewissensbisse und „Reue könnten dazu beitragen, sie wieder auf den rechten „Weg zu bringen, und möchte demgemäß schließen (wie

„viele tatsächlich tun), daß diese Regungen etwas Gutes „seien. Bei genauerem Zusehen finden wir dagegen, daß „sie nicht nur nicht gut sind, sondern im Gegenteil ver-„derbliche und schädliche Gemütsregungen. Denn es ist „offenkundig, daß wir mit Vernunft und Liebe zur Wahrheit „stets weiter kommen als mit Reue und Zerknirschung. „Nachteilig und schädlich sind die letzteren, da sie nur „eine besondre Art von Traurigkeit sind, und die Nach-„teile der Traurigkeit", fährt er fort, „habe ich schon auf-„gewiesen und gezeigt, daß wir uns bemühen sollen, sie „uns fern zu halten. Ebenso sollten wir bestrebt sein, da „Gewissens-Unruhe und Reue auch zu dieser Gemütsart „gehören, diese Seelenzustände zu fliehen und zu meiden[1]."

Innerhalb der Christenheit, der Reue über die Sünde von Anfang an als entscheidende religiöse Betätigung gegolten hat, hat es doch stets auch eine „leichtmütige" Richtung gegeben, die eine mildere Auffassung vertrat. Ihr bedeutet Reue, sich von der Sünde losreißen, nicht unter ihr stöhnen und jammern. Die katholische Beicht- und Absolutions-Praxis muß auch unter dem Gesichtspunkt betrachtet werden, daß in ihr das prinzipielle Streben zum Ausdruck kommt, jene optimistische Denkweise zur Herrschaft zu bringen. Durch Beichte und Absolution werden des Menschen Sündenschulden von Zeit zu Zeit zusammengerechnet und beglichen, so daß er von neuem ohne altes Schuldkonto anfangen kann. Jeder Katholik wird uns sagen, wie rein, frisch und frei er sich nach einer solchen Reinigung fühlt. Martin Luther gehörte keineswegs der „leichtmütigen" Richtung an, wenigstens nicht in dem Sinne des Wortes, in dem wir es hier gebraucht haben, wie er denn auch die Absolution durch den Priester als Sünde verwarf. Indes in bezug auf die Reue finden wir bei ihm doch einige in die optimistische Richtung führende Gedankenreihen, die hauptsächlich in der Tiefe seiner Gottesvorstellung begründet waren.

---

[1]) Traktat von Gott, dem Menschen und seiner Glückseligkeit, Buch II, Kap. 10.

„Als ich Mönch war, sagte er, meinte ich immer, ich „sei völlig verworfen, so oft ich des Fleisches Lust spürte, „d. h. wenn ich irgend eine böse Regung fühlte, fleischliche „Lust, Zorn, Haß oder Neid gegen meinen Nächsten. Ich „versuchte auf mancherlei Weise, mein Gewissen zu beruhigen, „aber immer vergeblich. Denn die böse Begierde und die „Fleischeslust kehrten immer wieder, so daß ich keine Ruhe „fand, sondern beständig von solchen Gedanken geplagt „wurde wie: dies oder das hast du begangen, du bist befleckt „mit Neid, Ungeduld und andren Sünden; deshalb bist „du umsonst in diesen heiligen Orden eingetreten, und alle „deine guten Werke sind nutzlos. Aber wenn ich schon „damals die Worte des Paulus recht verstanden hätte „‚das Fleisch gelüstet wider den Geist, und den Geist „wider das Fleisch, dieselbigen sind wider einander, „daß ihr nicht tut, was ihr wollt‘, so würde ich mich „nicht durch Selbstquälerei so elend gemacht haben, „sondern gedacht und mir gesagt haben, wie ich jetzt „gewöhnlich tue, ‚Martin, du sollst nicht ganz ohne Sünde „sein, denn du hast nun einmal Fleisch, deshalb sollst du „auch den Kampf dagegen fühlen.‘ Ich erinnere mich, daß „Staupitz zu sagen pflegte: ‚Ich habe Gott mehr als tausendmal „gelobt, ich würde ein besserer Mensch werden; aber ich „habe nie ausgeführt, was ich gelobt hatte. Fortan will ich „kein solches Gelübde mehr tun, denn ich weiß jetzt aus „Erfahrung, daß ich nicht imstande bin, es auszuführen. „Wenn mir also Gott nicht um Christi willen freundlich und „gnädig ist, so bin ich nicht imstande, trotz all meiner „Gelübde und guten Taten vor ihm zu bestehen.‘ Das „war nicht nur eine aufrichtige, sondern auch eine fromme „und heilige Verzweiflung; und solch Bekenntnis müssen „alle mit Mund und Herzen ablegen, die gerettet werden „wollen. Denn die Frommen vertrauen nicht auf ihre eigne „Gerechtigkeit. Sie sehen auf Christus, ihren Versöhner, „der sein Leben für ihre Sünden dahingegeben hat. Und „sie wissen überdies, daß der Rest von Sünde, der noch in „ihrem Fleisch wohnt, ihnen nicht angerechnet, sondern in „freier Gnade vergeben wird. Trotzdem kämpfen sie in„zwischen gegen das Fleisch, damit sie nicht die Lüste „desselben vollbringen; und obgleich sie fühlen, daß ihr „Fleisch rast und rebelliert, und obgleich sie manchesmal „aus Schwachheit in Sünde verfallen, so werden sie doch „nicht mutlos und denken nicht, ihr Zustand und ihre Lebens„weise und die Werke, die sie in ihrem Beruf tun, mißfielen

„Gott; sondern sie richten sich selbst durch den Glauben „auf[1]."

Eine der Ketzereien, derentwegen die Jesuiten jenen religiösen Genius Molinos, den Begründer des Quietismus, so hart verdammten, war seine „leichtmütige" Auffassung der Reue:

„Wenn du in einen Fehler verfällst, in welcher Angelegen- „heit es auch sein mag, so beunruhige und betrübe dich nicht „darüber. Unsere Fehler sind die Folgen unserer gebrech- „lichen Natur, die durch die Erbsünde befleckt ist. Der „böse Feind wird — so oft du einen Fehler begehst — dir „zuflüstern, du gingest in der Irre und seiest aus Gottes „Gnade gefallen. Er wird versuchen, Zweifel an Gottes „Gnade bei dir zu erregen, indem er dir deine Schlechtig- „keit vorhält und sie noch vergrößert. Auch wird er dir „in den Kopf setzen, deine Seele werde durch jede Wieder- „holung dieser Fehler schlechter. O heilige Seele, öffne „deine Augen und verschließe dich solchen teuflischen „Einflüsterungen. Erkenne deine Schlechtigkeit, aber traue „der göttlichen Barmherzigkeit. Gesetzt den Fall, jemand „fällt bei einem Wettrennen mitten im besten Laufen: „was für ein Tor wäre er, wenn er dann weinend auf dem „Boden liegen bliebe und über seinen Fall jammerte. „Mensch (würde man ihm zurufen) verliere keine Zeit, „spring auf und lauf weiter! denn der, welcher schnell „wieder aufsteht und die Bahn zu Ende läuft, ist dem gleich, „der gar nicht fiel. Und wenn du tausendmal fällst, so „solltest du das Heilmittel benutzen, das ich dir gezeigt „habe: hingebendes Vertrauen zu der göttlichen Barmherzig- „keit. Mit dieser Waffe mußt du kämpfen und Feigheit „und eitle Gedanken besiegen. Dies Mittel solltest du „anwenden — nicht Zeit verlieren, dich beunruhigen und „so dich um den Erfolg bringen[2]."

Im Widerspruch zu dieser „leichtmütigen" Betrachtung, dem Bestreben, das Übel absichtlich gering erscheinen zu lassen, steht die gerade entgegengesetzte Richtung, das Bestreben, das Übel übermäßig zu betonen. Sie wurzelt in der Überzeugung, die schlechten Seiten des Lebens

---

[1]) Aus dem Galater-Kommentar (1535). Die zitierte Stelle: V 17.

[2]) Molinos: Geistlicher Führer, Buch II, Kap. 17 und 18 (gekürzt).

enthüllten uns das wahre Wesen desselben und wir erfaßten den Sinn der Welt am besten, wenn wir gerade auf sie das entscheidende Gewicht legten. Wir haben uns jetzt dieser schwermütigen Betrachtungsweise zuzuwenden. Da ich aber die letzte Vorlesung mit einer allgemeinen philosophischen Betrachtung über die „leichtmütige“ Lebensauffassung schloß, so möchte ich auch hier eine philosophische Betrachtung einflechten, ehe ich an jene schwierige Aufgabe gehe.

Wenn wir zugeben, das Übel gehöre wesentlich mit zum Leben und liefere gerade den Schlüssel zum Verständnis desselben, so geraten wir damit in eine Schwierigkeit, die allen Religionsphilosophen viel zu denken gegeben hat. So oft sich der Theismus ein philosophisches System über das Universum aufgebaut hat, hat er stets ein Widerstreben gezeigt, Gott weniger als „alles in allem“ sein zu lassen. Mit andern Worten: der philosophische Theismus hat immer die Neigung gehabt, pantheistisch und monistisch zu werden, die Welt als eine absolute Einheit anzusehen. Darin steht er im Widerspruch zu dem volkstümlichen und praktischen Theismus, der immer mehr oder weniger offen pluralistisch, wenn nicht polytheistisch, gewesen ist, und der stets bereit war, ein Universum mit mehreren Grundprinzipien anzunehmen, wenn nur das göttliche Grundprinzip das höchste bleibt, dem die andern untergeordnet sind.

In diesem letzteren Falle ist Gott für das Dasein des Übels nicht notwendig verantwortlich; er würde nur verantwortlich sein, wenn es nicht schließlich überwunden würde. Aber nach der monistisch-pantheistischen Ansicht muß das Übel wie alles andre seinen Grund in Gott haben. Und die Schwierigkeit ist: wie das möglich sein kann, wenn Gott die absolute Güte ist. Diese Schwierigkeit tritt uns in jeder Philosophie entgegen, in der die Welt als absolute Einheit erscheint. Solch eine Einheit ist ein für sich bestehendes Einzelwesen. Das Schlechte muß ebenso wesentlich für dasselbe sein wie das Gute, ebenso notwendig, um das Einzelwesen zu dem

zu machen, was es ist. Denn, wenn irgend etwas an dem Einzelwesen fehlte oder anders wäre, so würde es eben nicht mehr jenes bestimmte Einzelwesen sein. Die Philosophie des absoluten Idealismus, die heute in Schottland und Amerika so kräftig vertreten wird, hat mit dieser Schwierigkeit ebenso sehr zu kämpfen wie seinerzeit der scholastische Theismus. Und obgleich es voreilig wäre zu entscheiden, es gebe überhaupt keinen spekulativen Ausweg aus dieser Verlegenheit, so können wir mit gutem Recht sagen: es gibt keinen sicheren und leichten Ausweg, und die einzige uns erkennbare Möglichkeit, sich hier nicht in Widersprüche zu verwickeln, ist die, die monistische Annahme völlig aufzugeben und zuzugestehen, daß die Welt von Anfang an in pluralistischer Form existiert habe als eine Verbindung und Vereinigung höherer und niederer Grundprinzipien und nicht als eine absolute Einheit. Denn dann braucht das Übel nicht notwendig als zum Wesen des Universums gehörig betrachtet zu werden. Es könnte dann etwas unabhängig für sich Bestehendes sein und stets gewesen sein, das kein begründetes und absolutes Recht hätte, mit dem Übrigen zusammen zu existieren, und das wir also hoffen dürften, schließlich los zu werden.

Nun tritt das Evangelium der „Leichtmütigkeit", wie wir es beschrieben haben, mit Bestimmtheit für die pluralistische Ansicht ein. Während der monistische Philosoph sich irgendwie gezwungen sieht, mit Hegel zu sagen, alles Existierende sei vernunftgemäß, auch das Übel müsse als logisch notwendiges Moment festgehalten, es müsse geheiligt werden und in dem allgemeinen Wahrheitssystem eine bestimmte Funktion erhalten: lehnt die „Leichtmütigkeit" alles Derartige ab. Das Übel, sagt sie, ist durchaus irrational und darf in keinem letzten, übergreifenden Wahrheitssystem beibehalten, bewahrt oder geheiligt werden. Es ist dem Herrn vielmehr ein Greuel, ein fremdes Unwirkliches, ein überflüssiges Element, das abgeschüttelt und negiert werden muß, dessen Andenken sogar — wenn irgend möglich — verwischt und vergessen werden muß. Das

höchste Ideal — weit entfernt, alles Existierende zu umfassen — ist nur die Quintessenz desselben und dadurch ausgezeichnet, daß es frei ist von jeder Berührung mit jenem krankhaften und minderwertigen Bestandteil.

Hier haben wir unverkennbar die interessante Vorstellung, es gebe Elemente im Universum, die mit den andern Elementen kein vernünftiges Ganze bilden und die vom Standpunkt eines jeden Systems, für dessen Aufbau gerade diese letzteren Elemente grundlegend sind, als belanglos und zufällig zu beurteilen seien. Ich bitte nun, diese Betrachtung nicht unbeachtet zu lassen; denn obgleich die meisten Philosophen das tun oder sie geradezu verachten, müssen wir ihr meines Erachtens doch ein Wahrheitsmoment zusprechen.

Das Evangelium der Gemütskur erscheint uns somit von neuem als wertvoll und bedeutsam. Wir haben bereits gesehen, daß es wirkliche Religiosität auslöst, und nicht nur eine törichte Aufforderung an die Einbildungskraft ist, Krankheiten zu heilen; wir haben auch gesehen, daß seine Methode erfahrungsmäßiger Feststellung der wissenschaftlichen Methode nicht unähnlich ist; und hier finden wir nun die Gemütskur eine ganz bestimmte Anschauung von der metaphysischen Struktur des Universums vertreten. Wenden wir uns jetzt einstweilen von dieser Denkweise ab und der Betrachtung solcher Menschen zu, die sich dem Druck, mit dem das Übel auf ihnen lastet, nicht so schnell entziehen können, sondern von Geburt an dazu bestimmt scheinen, unter demselben zu leiden. Gerade wie wir innerhalb des Optimismus seichtere und tiefere Anschauungen fanden, Glücksempfindung mehr tierischer und solche höherer Art, so gibt es auch in der schwermütigen Richtung gradweise Verschiedenheiten. Es gibt Menschen, für die das Übel nur ein schlechtes Verhältnis zur Außenwelt bedeutet, die verkehrte Beziehung des Lebens eines Menschen zu seiner Umgebung. Ein solches Übel ist, im Prinzip wenigstens, auf ganz natürliche Weise heilbar; denn indem man entweder sich selbst oder die umgebende Außenwelt — oder

beide gleichzeitig — ändert, kann man das normale Verhältnis dadurch wiederherstellen. Aber es gibt auch andere, für die das Übel nicht nur das Verhältnis des Subjekts zur Außenwelt ist, sondern etwas Tieferliegendes und Weitergreifendes: eine Verkehrtheit oder Verderbtheit der menschlichen Natur selbst, die durch keine Änderung der Umgebung und ebensowenig durch eine bloß oberflächliche Umgestaltung des inneren Menschen geheilt werden kann, die vielmehr ein übernatürliches Heilmittel erfordert. Im allgemeinen neigen die romanischen Völker der Denkweise zu, die das Übel als aus vielen einzelnen Leiden und Sünden bestehend ansieht, die aber im einzelnen zu überwinden seien. Die germanischen Völker dagegen denken die Sünde als einheitlich und als etwas, das tief und fest in unsrer eigensten Natur eingewurzelt und durch einzelne äußere Handlungen nie zu vertreiben ist[1]. Solche Vergleiche zwischen den verschiedenen Völkern lassen immer Ausnahmen zu, aber zweifellos hat der Ton der Religiosität im Norden einen wesentlich pessimistischen Klang, und da diese Empfindungsweise die extremere ist, wird sie für uns besonders lehrreich sein.

Die neuere Psychologie verwendet das Wort „Schwelle“ gern als symbolische Bezeichnung für den Punkt, wo ein psychischer Zustand in einen andern übergeht. So spricht man von der Schwelle des menschlichen Bewußtseins im allgemeinen, um die Stärke eines Geräusches, eines Druckes oder irgend eines andern Reizes zu bezeichnen, der notwendig ist, um die Aufmerksamkeit zu erregen. Derjenige, dessen Gehörschwelle hoch liegt, schlummert bei beträchtlichem Lärm ruhig weiter, während ein anderer mit niedriger Schwelle sofort erwacht. Ähnlich sagen wir, wenn jemand ein feines Gefühl für kleine Unterschiede in den verschiedenen Empfindungen hat: er hat eine niedrige Unterschiedsschwelle, d. h. sein Geist wird sich der in Frage stehenden Unterschiede schnell bewußt. Ebenso könnten

[1]) J. Milsand: Luther et le Serf-Arbitre, 1884, passim.

wir nun auch von einer Schmerzschwelle, einer Furchtschwelle, einer Elendschwelle sprechen, die bei manchen Menschen leicht überschritten wird, während sie bei andern so hoch liegt, daß ihr Bewußtsein sie nur selten erreicht. Die Sanguiniker und Optimisten leben gewohnheitsmäßig auf der Sonnenseite ihrer Elendslinie, die Niedergedrückten und Melancholiker jenseits derselben in Dunkelheit und Furcht. Es gibt Menschen, die zum Frohsinn bestimmt sind und alles leicht zu nehmen vermögen, während andere nahe der Schmerzschwelle geboren zu sein scheinen, die sie bei dem geringfügigsten Anlaß unvermeidlich überschreiten.

Ist es nun nicht natürlich, daß die Religion bei dem, der gewöhnlich diesseits der Schmerzschwelle lebt, eine andre Form annimmt als bei dem, der gewöhnlich jenseits derselben lebt? Es erhebt sich hier ganz von selbst die Frage nach dem Verhältnis der verschiedenen Formen der Religiosität zu den verschiedenen Arten der Gemütsbedürfnisse, und sie wird uns ernsthaft beschäftigen. Zuvor müssen wir uns aber noch der unangenehmen Aufgabe unterziehen, dem zuzuhören, was die „schwermütigen“ Menschen, wie wir sie im Gegensatz zu den „leichtmütigen“ nennen wollen, von den Geheimnissen ihres Gefängnisses d. h. von ihrem eigentümlichen Gemütszustand zu berichten haben.

Sie pflegen zu sagen: Wie kann diese Welt mit ihren unsicheren Erfahrungen überhaupt einen festen Halt bieten? Eine Kette ist nicht stärker als ihr schwächstes Glied, und das Leben gleicht einer Kette. Wieviel Krankheit, Gefahr und Unglück ist nicht selbst in das gesündeste und glücklichste Leben eingewoben! Unerwartet steigt, wie der alte Dichter sagt, aus dem Grunde jeder Freudenquelle ein bittrer Tropfen auf: ein Gefühl des Ekels, eine plötzliche Unterbrechung der Freudenstimmung, ein Hauch von Melancholie, lauter Erfahrungen, die eine Warnung zu enthalten scheinen. Denn so flüchtig sie auch sein mögen, sie erregen in uns das Gefühl, als kämen sie tief aus

unserm Innern, und sind meist von erschreckender Überzeugungskraft.

Selbst wenn ein Mensch so optimistisch wäre, daß er für seine Person nie solche ernüchternden Augenblicke erlebt hätte, so müßte er doch, sofern er überhaupt über das Leben nachdenkt, auch auf die Gesamtheit sehen und sein eigenes Geschick mit dem der andern Menschen vergleichen. Dann muß er aber zugeben, daß sein Lebensglück nur auf einem glücklichen Zufall, nicht auf einem Wesensunterschied seines Lebens von dem der andern Menschen beruht. Er könnte ebensogut ein ganz anderes Schicksalslos gezogen haben. In der Tat eine schöne Sicherheit, wenn man bestenfalls sagen kann: Gott sei Dank, daß ich bis jetzt mit heiler Haut davon gekommen bin! Ist ein solches Glück nicht bloße Einbildung? Ist die Freude daran nicht ein recht gemeines Frohlocken und dem Kichern eines Schelmen über seinen Erfolg verzweifelt ähnlich? Und wenn es sich dabei wenigstens immer um wirklichen Erfolg handelte, auch nur im zuletzt bezeichneten Sinne! Aber selbst bei den glücklichsten und meist beneideten Menschen der Welt finden wir in neun Fällen unter zehn das Gefühl, ihr Leben sei ein Mißerfolg. Entweder bleibt das, was sie wirklich erreichten, weit hinter dem Ideal, das sie erstrebten, zurück, oder sie haben geheime Ideale, von denen die Welt nichts weiß, und an die nicht heranzureichen sie sich wohl bewußt sind.

Was müssen andre Menschen empfinden, wenn ein so sieghafter Optimist wie Goethe (Gespräche mit Eckermann, 27. Jan. 1824) urteilen konnte:

„Im Grunde ist mein Leben nichts als Mühe und „Arbeit gewesen, ich kann wohl sagen, daß ich in meinen „75 Jahren keine 4 Wochen wahren Wohlseins gehabt. „Es war nur das ewige Wälzen eines Steines, der immer „wieder von neuem gehoben sein wollte.“

Welcher Mensch war, aufs ganze gesehen, je so reich an Erfolg wie Luther? Und doch sah er im Alter auf sein Leben wie auf ein verfehltes zurück.

In einem vom 5. XII. 1544 datierten Brief schreibt er, er sei des Lebens gänzlich müde und bitte den Herrn, er möge ihn zu seinen Vätern versammeln [1]. — Als die Kurfürstin-Witwe eines Tages, da Luther bei ihr zu Tische war, sagte, sie hoffe und wünsche, er möchte noch 40 Jahre leben, erwiderte er: „Da sei Gott für! Wenn er mir gleich das Paradies anböte, darinnen noch 40 Jahre allhier zu leben, so wollt' ichs nicht annehmen" [2].

Verfehlt also, verfehlt! Das prägt uns die Welt bei jeder Gelegenheit ein. Wir belasten sie mit unsern Fehlern, unsern Mißgriffen, unsern Unterlassungssünden, mit den mannigfachen Mängeln, die unsere Unzulänglichkeit für unsern Beruf beweisen. Und mit welchem Nachdruck verdammt sie uns dann, vernichtet sie uns! Eine leichte Strafe, eine bloße Entschuldigung oder formale Sühne genügt ihr nicht! Jedes Pfund Fleisch, das sie von uns eintreibt, ist reichlich mit Blut durchtränkt. Und aus der geistigen Demütigung, die solch Ausgang notwendig bereitet, entspringen erst recht die schmerzvollsten Leiden.

Dies sind grundlegende menschliche Erfahrungen. Ein so allgemeines und stets wiederkehrendes Erlebnis ist augenscheinlich ein wesentliches Moment des Lebens selbst. „Es gibt in der Tat ein Faktum im menschlichen Leben", schreibt Robert Louis Stevenson, „das selbst die Blindheit nicht bestreiten kann. Was auch unsre Bestimmung sein mag, Erfolg ist es nicht; Mißerfolg ist das uns zuerteilte Los [3]." Ist es nun zu verwundern, da unsre Natur so auf Mißerfolg gestellt ist, daß die Theologen diesen als wesentlich ansehen und meinen, nur

---

1) Luthers Briefe (von De Wette und Seidemann), Band V, S. 703.

2) Luthers Tischreden (von Förstemann und Bindseil), 4. Abt., S. 271.

3) Er fügt allerdings mit ausgeprägtem Optimismus hinzu: „Unsere Aufgabe ist es, diese Mißerfolge in guter Laune fortzusetzen."

durch die persönliche Erfahrung von Demütigung, die der Mißerfolg erzeugt, lasse sich der tiefere Sinn des Lebens erfassen [1]?

Dies ist aber nur erst die unterste Stufe des Weltschmerzes. Ist die Empfindsamkeit des Menschen noch größer, lebt er noch weiter jenseits der Elendsschwelle, so wird selbst das Gute, das sich gelegentlich einmal eingestellt, herabgesetzt und ins Gegenteil verkehrt. Alle natürlichen Güter werden entwertet. Der Reichtum — heißt es — entfliegt; Ruhm ist nur ein Hauch; Liebe ist Trug; Jugend, Gesundheit und Freude vergehen. Können Dinge, die stets zu Staub werden und regelmäßig in Enttäuschung enden, die wahren Güter sein, nach denen unsre Seele verlangt? Hinter ihnen steht ja das große Gespenst des allgemeinen Unterganges, das alles verschlingende Dunkel.

„Was hat der Mensch von all seiner Arbeit unter der
„Sonne? Ich sah an alles, was meine Hände gemacht
„hatten, und siehe, alles war eitel und dem Geist ein
„Ärgernis. Das Los der Menschen ist auch das der Tiere;
„beide müssen sterben. Alle sind von Erde und werden
„wieder zu Erde werden. Die Toten wissen von nichts
„und haben weiter keinen Lohn, ihr Name ist vergessen.
„Auch ihr Lieben, ihr Hoffen und ihr Eifern ist längst
„dahin; sie haben keinen Anteil mehr an dem, was unter der

---

[1]) Der Gott vieler Menschen ist wenig mehr als ihr Appellationshof, den sie gegen das Verdammungsurteil anrufen, das die Meinung dieser Welt über ihre Mißerfolge fällt. Unserm eignen Urteil gemäß bleibt nach Abzug unsrer Sünden und Fehler noch ein Rest von Würdigkeit. Unsre Fähigkeit, die ersteren anzuerkennen und zu bereuen, zeigt, daß Besserung wenigstens möglich ist. Doch die Welt beurteilt uns nach Tatsachen und nicht nach Möglichkeiten; um jene verborgene Besserungsmöglichkeit, die von außen nicht zu bemerken ist, kümmert sie sich nicht. So wenden wir uns denn an den Allwissenden, der unsre bösen, aber auch unsre guten Seiten kennt und der gerecht richtet. Reuig verlassen wir uns auf seine Gnade. Nur von einem Allwissenden können wir gerecht beurteilt werden. So ergibt sich aus dieser Lebenserfahrung die unersetzliche Bedeutung des Gottesglaubens.

„Sonne geschieht. Wohl ist das Licht lieblich, und ange-„nehm ists den Augen, die Sonne zu schauen, doch, ob „ein Mensch auch lange lebe und viel Freude habe, er „denke der Tage der Trübsal; denn es sollen ihrer viele „sein[1]."

Kurz, Leben und Lebensüberdruß sind unauflöslich mit einander verknüpft. Aber wenn das Leben gut wäre, müßte der Lebensüberdruß verkehrt sein. Doch sind alle beide gleich wesentliche Tatbestände unseres Daseins; und alles natürliche Glück scheint demnach einen Widerspruch in sich zu schließen. Ein Grabeshauch umgibt es.

Einem Gemüt, das die Dinge so ansieht und das dem durch solche Anschauungsweise erzeugten freudezerstörenden Frösteln unterworfen ist, kann die „leichtmütige" Sinnesart nichts anderes zum Troste sagen als: „Unsinn, geh in die frische Luft!" oder „Kopf hoch, Freund, es wird alles gut werden, du mußt nur nicht alles so schwer nehmen." Aber kann solch armseliges Gerede im Ernst als vernünftige Antwort gelten? Sorgloser Zufriedenheit mit dem kurzen Genuß natürlicher Güter religiösen Wert zuschreiben wollen, wäre höchste Gedankenlosigkeit und Oberflächlichkeit. Unsre Sorgen liegen zu tief, als daß sie auf solche Weise geheilt werden könnten. Daß wir überhaupt sterben und krank sein können, das ists, was uns beunruhigt. Die Tatsache, daß wir jetzt gerade leben und gesund sind, ist für diese Sorge belanglos. Wir wollen ein Leben, dem kein Tod folgt, eine Gesundheit, die keiner Krankheit unterworfen ist, Güter, die nicht vergehen, Güter, die über die natürlichen Güter hinausliegen.

Es kommt alles darauf an, in welchem Grade die Seele für Disharmonien empfindlich ist. „Mein Unglück besteht darin, daß ich zu großen Wert auf das Glück und das Gute lege", sagte einer meiner Freunde, der in dieser Beziehung sehr feinfühlig war, „und nichts kann mich über seine Vergänglichkeit trösten. Ich bin entsetzt, wenn ich

---

[1]) Aus dem Prediger Salomonis. Vgl. besonders: 1, 14; 3, 19; 9, 5; 11, 7.

daran denke, daß es vergehen kann.“ Und so ist es bei den meisten von uns: eine kleine Abkühlung der sinnlichen Erregbarkeit und des Trieblebens, eine kleine Abnahme der körperlichen Stärke, ein wenig reizbare Schwäche und eine kleine Senkung der Schmerzschwelle werden deutlich den Wurm zeigen, der an unsern gewöhnlichen Freuden nagt, und uns zu melancholischen Metaphysikern machen. Der Stolz des Lebens und der Ruhm der Welt werden zusammenschrumpfen. Es ist im Grunde nur der alte Streit zwischen der heißblütigen Jugend und dem weißhaarigen Alter. Aber das Alter hat das letzte Wort, und die rein naturalistische Lebensanschauung endet unfehlbar in Traurigkeit, so enthusiastisch sie auch begonnen haben mag.

Diese Traurigkeit liegt auf dem Grunde jeder rein positivistischen, agnostischen oder naturalistischen Lebensphilosophie. Und wenn auch die sanguinische „Leichtmütigkeit“ mit ihrer wunderbaren Macht, den Augenblick zu genießen und vieles zu übersehen und zu vergessen, manches leistet, — das Übel, das im Hintergrunde lauert, kann doch nicht vergessen werden, das Gespenst wird uns doch beim Festmahl angrinsen. Wir wissen, wie im Leben des einzelnen seine düstere oder heitere Stimmung über irgend ein Geschehnis von den weiteren Plänen und Hoffnungen abhängt, die daran geknüpft werden. Erst der Zusammenhang gibt jedem Geschehnis den eigentlichen Wert. Hat es keine weiteren Folgen, so wird sein Glanz bald schwinden, so hell er auch zunächst erstrahlte. Ein alter Mann, der eine heimtückische innere Krankheit hat, mag zuerst wohl lachen und vergnügt seinen Wein weiter trinken; aber sobald er sein Schicksal von den Ärzten erfährt, ist ihm fortan jede Freude vergällt. Alles erinnert ihn jetzt an den Tod, er kommt ihm nicht mehr aus dem Sinn, alles erscheint ihm nichtig.

Die empirische Wirklichkeit erhält ihre entscheidende Bedeutung immer erst durch die begleitenden Möglichkeiten. Betrachten wir unsre täglichen Erfahrungen als einer ewigen moralischen Weltordnung angehörig, schreiben wir unserm

Leiden eine höhere Bedeutung zu, glauben wir einen Himmel, der auf die Erde herablächelt, und Götter, die zu uns herabkommen, ist Glaube und Hoffnung unsre Lebenslust: so gehen unsre Tage in Wohlgefallen dahin und in hoffnungsfreudiger Erwartung kommender Güter. Sieht man dagegen um sich herum erstarrende Kälte und Dunkelheit, so daß jede Ewigkeitsbeziehung fortfällt, wie das der reine Naturalismus und der populär-wissenschaftliche Evolutionismus unsrer Zeit für das letzte Wort halten: dann hört die freudige Erwartung auf und verwandelt sich in ängstliches Zittern.

Nach der Auffassung des Naturalismus, der sich auf die modernen kosmologischen Spekulationen stützt, ist die ganze Menschheit in einem Zustande, der dem einer Anzahl von Personen zu vergleichen ist, die auf einem zugefrorenen, von unübersteiglichen Felsenriffen umgebenen See wohnen. Sie wissen, daß das Eis nach und nach schmilzt und der unabwendbare Tag immer näher rückt, da die letzte Eisschicht verschwindet und alle menschliche Kreatur schmählich ertrinken muß. Je fröhlicher der Eislauf, je wärmer und leuchtender die Sonne am Tage und je glänzender die Freudenfeuer am Abend, desto tiefer die Traurigkeit, die sich bei Betrachtung der Gesamtlage aufdrängt.

Die alten Griechen werden uns beständig als Muster gesunden Frohsinns vorgehalten, der durch ihre Naturreligion bedingt sei. Es gab in der Tat viel Frohsinn bei den Griechen — Homers Begeisterung für fast alles, was unter der Sonne existiert, bleibt sich immer gleich. Aber selbst bei Homer hört die Freude auf, wo die Reflexion beginnt[1], und in dem Augenblick, da die Griechen systematische Denker wurden und über die letzten Dinge Betrachtungen anstellten, wurden sie durch und durch pessimistisch[2].

---

[1]) Z. B. Ilias 17, 446: Von allem, was lebt und webt auf dieser Erde, ist nichts elender als der Mensch.

[2]) Z. B. Theognis 425—428: „Das Beste für alle irdischen Wesen ist, nicht geboren zu werden und der Sonne Licht nicht zu erblicken; das nächst Beste, das Tor zum Hades so schnell wie

Die Eifersucht der Götter, die Nemesis, die jedes zu große Glück verfolgt, der alles verschlingende Tod, des Schicksals dunkle Unergründlichkeit, die unbegreifliche Grausamkeit, die das letzte Wort hat, bildeten den festen Hintergrund für all ihr Denken. Die schöne Heiterkeit ihres Polytheismus ist nur eine moderne poetische Fiktion. Sie kannten keine Freuden, die sich an Tiefe mit denen vergleichen ließen, die (wie wir bald sehen werden) Brahmanen, Buddhisten, Christen, Mohammedaner, überhaupt „Wiedergeborene" mit einer nicht naturalistischen Religion aus ihren verschiedenen mystischen, Entsagung fordernden Glaubensüberzeugungen gewinnen.

Stoischer Gleichmut und epikureische Entsagung bezeichnen den letzten Punkt, bis zu dem die Griechen in

möglich zu erreichen." Vgl. auch die fast gleichlautende Stelle im Ödipus auf Kolonos 1225 ff. — Die Anthologie ist reich an pessimistischen Äußerungen: „Nackend bin ich auf die Erde gekommen, nackend scheide ich wieder von ihr. Warum quäle ich mich eigentlich vergeblich, da ich doch ein solches Ende vor mir sehe?" „Wie bin ich geworden? Wer bin ich? Warum bin ich geworden? Um zu vergehen. Wie kann ich etwas lernen, wenn ich nichts weiß? Ich war nichts, als ich ins Leben kam, und ich werde wieder werden, was ich war. Ein Nichts, ein reines Nichts ist das ganze Geschlecht der Sterblichen." „Für den Tod werden wir alle gepflegt und gemästet, gleich einer Herde Schweine, die geschlachtet werden soll."

Der Unterschied zwischen dem griechischen Pessimismus einerseits und dem orientalischen und modernen Pessimismus andererseits ist der, daß die Griechen noch nicht wußten, daß die Leidensstimmung idealisiert werden und als höhere Art von Genußfähigkeit auftreten kann. Ihr Geist war noch zu ausgesprochen männlich, als daß sie den Pessimismus in ihrer klassischen Literatur ausgebildet oder gepflegt hätten. Sie würden ein ganz auf Moll gestimmtes Leben verachtet haben und hätten gefordert, der Weinerlichkeit die richtigen Grenzen zu ziehen. Die Entdeckung, daß der Hauptnachdruck im ganzen Leben auf Schmerz und Mißerfolg gelegt werden kann, war Völkern vorbehalten, die komplizierter und (sozusagen) weiblicher waren als die Hellenen in ihrer klassischen Zeit. Dennoch war die Gesamtweltauffassung dieser Hellenen tief pessimistisch.

dieser Richtung gelangt sind. Die Epikuräer lehrten: „Dein Streben sei nicht, glücklich zu sein, sondern nur dem Unglück zu entgehen. Großes Glück ist stets mit Schmerz verknüpft. Bleibe deshalb an der sichern Küste und koste nicht von den tieferen Freuden. Beuge Enttäuschungen vor, indem du wenig erwartest und wenig erstrebst; vor allem aber: wahre dir deinen Gleichmut.“ Die Stoiker sagten: „Das einzig wahre Gut, welches das Leben dem Menschen bieten kann, ist die volle Macht über die eigne Seele. Alle andern Güter sind Schein.“ Beide Philosophien sind in gewisser Weise Philosophien der Verzweiflung an den Gaben der Natur. Einen unbefangenen Genuß der Freuden, die sich von selbst darbieten, kennt weder der Epikuräer noch der Stoiker. Und all ihr Bemühen bleibt darauf beschränkt, eine Befreiung aus dem trostlosen Zustand ihres Gemütes zu suchen. Der Epikuräer erwartet noch einen Erfolg aus der Beschränkung der Wünsche, dem Zurückdrängen des Begehrens. Der Stoiker erhofft nichts mehr; er verachtet alle natürlichen Güter. Es liegt Würde in diesen beiden Formen von Entsagung. Sie bezeichnen deutliche Stufen in dem Ernüchterungsprozeß, den des Menschen anfängliche Berauschung am Sinnengenuß unweigerlich durchmachen muß. Bei dem einen hat sich das heiße Blut abgekühlt, bei dem andern ist es bereits kalt. Und wenn ich auch von beiden wie von rein geschichtlichen Erscheinungen in der Vergangenheit gesprochen habe, so werden doch Stoizismus und Epikuräismus wahrscheinlich zu allen Zeiten typische Lebenshaltungen darstellen, die eine bestimmte Stufe des Entwicklungsganges der weltmüden Seele bezeichnen[1]. Sie zeigen die Vollen-

1) Eben heute, da ich diese Zeilen schreibe, bringt mir die Post einige Aussprüche eines weltweisen alten Freundes in Heidelberg, die als ein guter zeitgenössischer Ausdruck von Epikuräismus dienen können: „Unter ‚Glück‘ denkt sich jeder Mensch etwas Anderes. Es ist ein Phantom, dem nur die niederen Geister nachjagen. Der Weise begnügt sich mit dem bescheideneren, aber viel bestimmteren Ausdruck ‚Zufriedenheit‘. Das Hauptziel der

dung derjenigen Periode, die wir die Periode der Einmalgeborenen genannt haben, und repräsentieren den höchsten Aufschwung des rein „natürlichen Menschen“ (wie die Wiedergeborenen sagen würden): der Epikuräismus — der nur sehr bedingter Weise als Religion bezeichnet werden kann — zeigt seinen Scharfsinn, der Stoizismus seinen moralischen Willen. Beide lassen die Welt in unversöhntem Widerspruch und suchen keine höhere Einheit. Im Vergleich mit der beglückenden Begeisterung, welche der übernatürlich wiedergeborene Christ empfinden, welcher der orientalische Pantheist sich hingeben kann, sind ihre Anweisungen zur Gleichmütigkeit bloße Notbehelfe, die in ihrer Einfachheit fast roh erscheinen.

Ich bitte jedoch zu beachten, daß ich noch kein abschließendes Urteil über diese Lebenshaltungen gebe, sondern sie nur in ihrer Verschiedenheit beschreibe.

Der sicherste Weg zum höchsten Glück, von dem die Wiedergeborenen berichten, ist, wie geschichtlich feststeht, durch eine Gemütsverfassung gegangen, die pessimistischer ist als alle, die wir bisher betrachtet haben. Wir haben gesehen, wie den Gütern der Natur aller Glanz, aller Reiz abgestreift werden kann. Aber es gibt ein so abgrundtiefes Unglücksgefühl, daß die Güter der Natur ganz vergessen werden und jeder Gedanke an ihr Dasein der Erinnerung entschwindet. Um diesen schwärzesten Pessimismus zu erreichen, ist noch mehr nötig als Beobachtung des Lebens und Nachdenken über den Tod. Der Mensch muß ganz und gar krankhafter Melancholie zur Beute fallen. Wie der optimistische Enthusiast dahin gelangt, das Übel völlig zu übersehen, so ist der Melancholiker wider seinen Willen gezwungen, alles Gute unbeachtet zu lassen. Für ihn

Erziehung sollte sein, uns vor einem unzufriedenen Leben zu bewahren. Gesundheit ist eine günstige Vorbedingung zur Zufriedenheit, aber durchaus keine unerläßliche. Die Liebe des Weibes ist ein schlauer Einfall der Natur, ein Reizmittel, den Durchschnittsmenschen zur Arbeit zu zwingen. Der Weise wird stets selbstgewählte Arbeit vorziehen.“

entbehrt dasselbe aller Realität. Solche Empfindsamkeit und Empfänglichkeit für geistiges Leiden ist bei vollständig normaler nervöser Veranlagung selten; man findet sie fast nie bei einem gesunden Menschen, selbst wenn er das Opfer des allergrausamsten äußeren Geschickes ist. So bemerken wir hier, daß die nervöse Veranlagung, von der ich in meiner ersten Vorlesung sprach, aktive Bedeutung für uns gewinnt; sie wird auch im Weiteren noch eine Rolle spielen. Da diese Erfahrungen von Melancholie zunächst durchaus individueller Art sind, kann ich hier wieder persönliche Zeugnisse heranziehen.

Man kann viele Arten krankhaft gedrückter Stimmung unterscheiden. Manchmal besteht sie in einer rein passiven Freudlosigkeit und Traurigkeit, einem Gefühl der Entmutigung und Niedergeschlagenheit, einem Mangel an Lust, Behagen und Spannkraft. Professor Ribot hat den Namen Anhedonie zur Bezeichnung dieses Zustandes vorgeschlagen.

„Der Zustand von Anhedonie, wenn ich ein neues „Wort als Pendant zu Analgesie (Unempfindlichkeit gegen „Schmerz) prägen darf“, schreibt er, „ist noch wenig „studiert worden, aber es gibt einen derartigen Zustand. „Ein Mädchen war leberkrank, und dadurch wurde eine „Zeit lang die Gemütsart der Kleinen verändert. Sie empfand „keine Liebe mehr zu ihren Eltern. Sie spielte mit ihrer „Puppe, ohne das geringste Vergnügen daran zu finden. „Was sonst herzhaftes Lachen bei ihr erregt hatte, übte „jetzt gar keinen Reiz auf sie aus. Esquirol beobachtete „einen ähnlichen Fall bei einem gebildeten Beamten, der „auch leberleidend war. Jedes Gefühl schien in ihm er„storben zu sein. Er war weder launisch noch heftig, „sondern jeder Gefühlserregung bar. Im Theater, wohin „er gewohnheitsmäßig ging, konnte er kein Vergnügen „finden. Der Gedanke an sein Haus, an seine Heimat, „sein Weib und seine abwesenden Kinder interessierte ihn „nach seinem eigenen Geständnis ebensowenig wie ein „Lehrsatz des Euklid[1].“

---

[1]) Ribot: Psychologie des sentiments, 3. Aufl. 1899, S. 54.

Lange Seekrankheit pflegt bei den meisten Menschen einen zeitweiligen Zustand von Anhedonie hervorzurufen. Man stellt sich alle Güter — seien sie nun irdischer oder himmlischer Art — nur vor, um sich mit Ekel von ihnen abzuwenden. Ein zeitweiliger Zustand dieser Art, der in die religiöse Entwicklung eines intellektuell und moralisch selten hochstehenden Charakters eingriff, wird von dem katholischen Philosophen Pater Gratry in seinen autobiographischen Erinnerungen anschaulich geschildert. Infolge geistiger Isoliertheit und Überarbeitung auf der Polytechnischen Schule fiel der junge Gratry in einen Zustand nervöser Erschöpfung mit Symptomen, die er folgendermaßen beschreibt:

„Ich litt an einem so umfassenden Schreckensgefühl, „daß ich nachts plötzlich aus dem Schlaf auffuhr und „dachte, das Pantheon stürze auf die Polytechnische Schule, „oder die Schule stehe in Flammen, oder die Seine ergieße „sich in die Katakomben und Paris müsse jeden Augen„blick verschlungen werden. Und wenn diese Ideen vorüber „waren, litt ich den ganzen Tag ohne Unterbrechung an „unüberwindlicher und unerträglicher Schwermut, die an „Verzweiflung grenzte. Ich glaubte mich wirklich von „Gott verworfen, verloren, verdammt. Ich empfand Höllen„qualen. Früher hatte ich nie an die Hölle gedacht. Mein „Geist hatte nie diese Richtung genommen. Weder Ge„spräche noch Betrachtungen hatten mich auf diesen Weg „geführt. Ich kümmerte mich gar nicht um die Hölle. „Jetzt litt ich plötzlich Qualen, wie man sie nur in der „Hölle erleiden kann.

„Aber noch schrecklicher war vielleicht, daß mir jeder „Gedanke an den Himmel geschwunden war. Ich konnte mir „etwas Derartiges garnicht vorstellen. Es erschien mir nicht „erstrebenswert, in den Himmel zu kommen. Er war für „mich ein leerer Raum, ein mythologisches Elysium, ein „Aufenthaltsort für Schatten, von weniger Realität als die „Erde. Ich konnte mir nicht denken, daß es Freude „gewähre, dort zu sein. Glück, Freude, Wonne, Liebe — „alle diese Worte hatten keine Bedeutung für mich. Wohl „hätte ich noch von alledem sprechen können, aber ich „war ganz unfähig, etwas dabei zu empfinden, sie zu ver„stehen, etwas von ihnen zu erhoffen, an ihr Dasein zu „glauben. Das war mein tiefer Kummer, für den ich

„keinen Trost fand. Ich konnte mir das Dasein von Glück „und Vollkommenheit in keiner Weise mehr vorstellen. „Ein erdachter Himmel über einem öden Felsen! — so malte „ich mir damals die Ewigkeit aus[1]."

So viel von Melancholie im Sinne der Unfähigkeit, fröhlich zu sein. Eine viel schlimmere Form ist das direkte positive Angstgefühl, eine seelische Krankheit, die gesundem Leben ganz unbekannt ist. Solch Angstgefühl kann sich in verschiedener Weise äußern, als Überdruß, als Gereiztheit und Erbitterung, oder auch als Mißtrauen gegen sich selbst und Verzweiflung; dann wieder als Argwohn, Ängstlichkeit, Zittern und Furcht. Der Kranke ist manchmal störrisch, manchmal geduldig, bald klagt er sich selbst, bald äußere Mächte an. Der eine grübelt über das theoretische Geheimnis, warum er so leiden muß, der andre nicht. Die meisten Fälle sind gemischter Art, wir dürfen unsre Gruppierungen nicht einseitig durchführen. Außerdem ist es nur ein verhältnismäßig kleiner Teil, der mit dem

---

[1]) A. Gratry: Souvenirs de ma jeunesse, 1880, S. 119—121 (gekürzt). Manche Menschen leiden beständig an Anhedonie oder wenigstens an einer Verkümmerung der Lebenslust. Die Statistiken über Selbstmord liefern Beispiele wie das folgende: Ein ungebildetes Dienstmädchen von 19 Jahren vergiftet sich und läßt zwei Briefe zurück, in denen sie den Beweggrund ihrer Handlung ausspricht. Sie schreibt an ihre Eltern: „Das Leben mag andern süß erscheinen; ich aber ziehe vor, was noch süßer ist, und das ist der Tod. Lebt wohl auf ewig, geliebte Eltern. Es ist niemandes Schuld, sondern mein eigner lebhafter Wunsch, den ich schon seit 3 oder 4 Jahren hege. Ich habe immer die Hoffnung gehabt, es würde sich eines Tages die Gelegenheit bieten, daß ich ihn erfüllen könnte — und nun ist sie wirklich gekommen. Ich wundre mich selbst, daß ich es so lange hinausgeschoben habe, aber ich dachte, ich würde vielleicht wieder fröhlicher werden und mir solche Gedanken aus dem Sinn schlagen." An ihren Bruder schreibt sie: „Leb auf ewig wohl, mein lieber, teurer Bruder. Wenn du diese Zeilen erhältst, werde ich nicht mehr sein. Ich weiß, mein Lieber, es gibt keine Vergebung für das, was ich tun will ... Ich bin lebensüberdrüssig, deshalb will ich sterben... Das Leben mag andern süß sein, mir ist der Tod süßer." S. A. K. Strahan: Suicide and Insanity, 2. Auflage, London 1894, S. 131.

religiösen Erfahrungsgebiet in Zusammenhang steht. Fälle von Verzweiflung gehören z. B. nicht hierher. Ich zitiere nun einen Brief eines Kranken, der sich in einem französischen Asyl befand.

„Ich leide furchtbar in diesem Hospital, physisch wie „moralisch. Neben Fieberhitze und Schlaflosigkeit (denn „ich finde keinen Schlaf mehr, seitdem ich hier bin, und „wenn mir wirklich einmal ein wenig Ruhe vergönnt ist, so „wird sie von bösen Träumen gestört, und ich werde von „Alpdrücken, schrecklichen Gesichten, Blitz, Donner oder „dgl. aufgeschreckt) drückt mich Furcht, entsetzliche Furcht „nieder, daß ich gar nicht zu atmen wage, und läßt mich „nicht los. Ist das gerecht? Was habe ich getan, daß ich „dies Übermaß von Strenge verdiente? Welches Ende „werde ich schließlich finden? Was wollte ich dem geben, „der mich von meinem Leben befreite! Essen, trinken, „die ganze Nacht wach liegen und ununterbrochen leiden — „das ist das schöne Vermächtnis, das ich von meiner „Mutter überkommen habe. Dieser Mißbrauch der Macht „ist mir unverständlich. Alles hat sonst seine Grenzen, „und es gibt einen Mittelweg. Aber Gott kennt weder „einen Mittelweg noch Grenzen. Ich sage: Gott, aber „warum eigentlich? Alles, was ich bisher erfahren habe, „ist eher dem Teufel zuzuschreiben. Ich fürchte Gott im „Grunde ebenso sehr wie den Teufel. So lebe ich dahin „und denke an weiter nichts als an Selbstmord; doch „habe ich weder den Mut noch die Mittel hier, um ihn „auszuführen. Wer dies liest, wird mich für wahnsinnig „halten. Der Stil und die Gedanken sind zusammenhangs„los genug — das merke ich selbst. Ich muß auch schließ„lich wahnsinnig oder blödsinnig werden, und wie die „Dinge einmal liegen, von wem sollte ich Mitleid erwarten? „Ich bin wehrlos gegen den unsichtbaren Feind, der mich „immer fester umschlingt. Ich würde übrigens nicht besser „gegen ihn gewappnet sein, wenn ich ihn sähe oder ge„sehen hätte. O, wenn er mich doch töten wollte! Der „Teufel hole ihn! Sterben, nur sterben! Aber ich höre „auf! Ich habe lange genug phantasiert. Ich sage „phan„tasiert", denn ich kann nicht anders schreiben, mein Ver„stand, meine Gedanken sind mir geraubt. O Gott, welch „Unglück, geboren zu sein! Geboren für ein Schicksal, das „dem des Pilzes gleicht: für ein Leben zwischen Abend „und Morgen. Wie recht hatte ich, als ich mich während

„meines Philosophie-Studiums auf der Universität zu den „Pessimisten hielt. Ja wahrlich, es gibt mehr Leid im Leben „als Freude; — bis zum Grabe ein langer Todeskampf! „Und welche Erleichterung muß mir der Gedanke schaffen, „daß mein entsetzliches Elend, zu dem sich eine unaus„sprechliche Furcht gesellt, fünfzig, hundert oder wer weiß „wie viele Jahre dauern mag!“[1]

Dieser Brief zeigt uns zweierlei. Zunächst sehen wir, wie das Bewußtsein des armen Menschen von dem Gefühl des Übels so ausgefüllt ist, daß ihm die Fähigkeit, das Gute in der Welt zu beachten, ganz verloren gegangen ist. Es entgeht, es entzieht sich vollständig seiner Aufmerksamkeit. Die Sonne ist von seinem Himmel gefallen. Und zweitens erkennen wir, daß seine mürrische Gemütsart seinen Geist hindert, eine religiöse Richtung einzuschlagen. Die Neigung zum Murren führt vielmehr wie gewöhnlich zum Unglauben; bei der Ausbildung religiöser Systeme hat sie keine Rolle gespielt. Religiöse Schwermut erfordert eine zartere Gemütsstimmung. Tolstoi hat uns in seinem Buch „Meine Beichte“ eine wundervolle Beschreibung über den Anfall von Schwermut gegeben, der ihn zu seinen eigenen religiösen Folgerungen führe. Diese letzteren sind allerdings in mehrfacher Hinsicht eigenartig; aber seine Schwermut zeigt doch zwei Züge, welche das Buch zu einem typischen Dokument für die jetzt von uns behandelte Frage machen. Erstens bietet es ein ausgezeichnetes Beispiel von Anhedonie, von dem passiven Verlust der Freude an allen Gütern des Lebens. Und zweitens zeigt es, wie der veränderte und fremd gewordene Anblick, den die Welt ihm in der Folge bot, seinen Geist zu einem nagenden, bohrenden Fragen reizte und die Sehnsucht in ihm erweckte, in der Philosophie Trost zu finden. Ich beabsichtige, längere Stellen aus Tolstoi zu zitieren; aber zuvor will ich noch zu jedem dieser Punkte eine allgemeine Bemerkung machen. Zunächst über unsere Werturteile und über das Wertgefühl im allgemeinen.

---

[1]) Roubinovitch et Toulouse: La Mélancolie, 1897, S. 170 (gekürzt).

Es steht fest, daß die gleichen Tatsachen mit entgegengesetzten Gefühlsauslegungen vereinbar sind, da dasselbe Ereignis bei verschiedenen Personen und sogar bei derselben Person zu verschiedenen Zeiten ganz verschiedene Gefühle erregen kann; und es gibt auch keine aus Vernunftgründen ableitbare Verbindung zwischen irgend einer äußeren Tatsache und den Gefühlen, die sie zufällig hervorruft. Die letzteren wurzeln in einer ganz andersartigen Daseinssphäre, nämlich in der subjektiven Bewußtseinssphäre des Menschen, mag diese sinnlich oder geistig orientiert sein. Man denke sich — wenn das überhaupt möglich ist — plötzlich frei von jedem Gefühl, das die Welt in uns erregt, und versuche, sich dieselbe vorzustellen, wie sie rein für sich selbst existiert, ohne unsre günstige oder ungünstige, hoffnungsvolle oder argwöhnische Beurteilung. Es wird uns fast unmöglich sein, uns in einen solchen Zustand von Passivität und Unempfindlichkeit hineinzudenken. Kein Teil des Universums würde dann einen andern an Bedeutung übertreffen; und alle Dinge und Ereignisse würden ohne Sinn, Eigenart, Ausdruck oder Verhältnis sein. Welchen Wert, welches Interesse, welche Bedeutung die Welt für jeden einzelnen zu haben scheint: das ist einzig und allein die Tat des Betreffenden. Die Liebesleidenschaft ist das bekannteste und schlagendste Beispiel für diese Tatsache. Kommt sie, so ist sie da; kommt sie nicht, so ist sie auch durch keine Vernunftgründe zu erzwingen. Doch verändert sie den Wert des geliebten Wesens so völlig, wie der Sonnenaufgang den Mont Blanc, der noch eben in fahlem Grau dalag, in zauberhaftes Rosa kleidet. Die Liebe läßt dem Menschen die ganze Welt in einem neuen Lichte erscheinen und läßt ihn das Leben gleichsam neu beginnen. Ebenso ist's mit der Furcht, mit dem Zorn, mit Eifersucht, Ehrgeiz, Verehrung. Sie alle verändern durch ihr Auftreten das Leben. Ob sie aber auftreten oder nicht, das hängt fast immer von Bedingungen nicht-logischer, oft von solchen organischer Art ab.

Und ebenso wie das von diesen Leidenschaften er-

regte Interesse unsre eigene Zugabe ist, so sind diese Leidenschaften selber Gaben, uns verliehene Gaben, manchmal niederen, manchmal höheren Ursprungs. Doch sind sie fast nie verstandesmäßig zu erklären, noch sind wir ihrer Herr. Wie soll sich der sterbenskranke Greis den Zauber, das Geheimnis, die Bedeutung dessen vorstellen, was ihm in den Tagen der Jugend und des Wohlseins wertvoll war?

Nun ist aber die praktisch reale Welt, die Welt, wie sie für jeden Menschen tatsächlich vorhanden ist, eine zusammengesetzte: physische Tatbestände und Wertbestimmungen in unauflöslicher Vereinigung. Entzieht man dieser Verbindung einen Faktor oder läßt ihn wenigstens nicht voll zur Geltung kommen, so entsteht die Art von Erfahrung, die wir pathologisch nennen.

Tolstoi war das Gefühl, daß das Leben irgend eine Bedeutung habe, zeitweilig völlig abhanden gekommen. Die Folge war eine Umbildung seiner ganzen Realitätsauffassung. Bei der Besprechung der „Bekehrung" und der „religiösen Wiedergeburt" werden wir sehen, daß infolge der inneren Umwandlung des Menschen auch die Natur für ihn häufig einen andern Anblick gewinnt. Ein neuer Himmel scheint ihm jetzt über einer neuen Erde zu leuchten. Bei Melancholikern zeigt sich oft ein ähnlicher Wechsel, nur in umgekehrter Richtung. Die Welt erscheint ihnen bedeutungslos, fremd, düster, unheimlich. Sie ist ihnen farblos, kalt und starrt sie verständnislos an. „Es ist, als lebte ich in einem andern Jahrhundert", sagt ein Kranker in einem Asyl. — „Ich sehe alles wie durch eine Wolke", sagt ein andrer, „die Dinge sind nicht mehr wie früher, und ich selbst bin verändert". — „Ich sehe und fühle die Dinge", sagt ein dritter, „und doch scheinen sie mir fern zu sein, ein dichter Schleier verhüllt mir Farbe und Gestalt von allem". — „Die Menschen gleiten wie Schatten an mir vorüber, und was ich höre scheint aus einer entfernten Welt zu mir zu dringen". — „Ich erinnere mich an nichts mehr; die Menschen erscheinen mir ganz fremd; es ist mir, als ob alles,

was ich sehe, nicht wirklich wäre, sondern sich auf der Bühne abspielte. Die Leute scheinen mir Schauspieler in einem großen Theater zu sein. Ich weiß nicht, was ich aus mir selber machen soll. Ich gehe, aber warum? Es schwimmt alles vor meinen Augen, nichts hinterläßt einen Eindruck." — „Ich weine falsche Tränen, ich habe unwirkliche Hände; alles was ich sehe, ist unwirklich." — Solche Aussprüche kommen den Melancholikern bei der Beschreibung ihres veränderten Zustandes ganz von selbst in den Mund[1].

Nun gibt es aber Menschen, denen dies alles das tiefste Erstaunen erregt. Das Gefühl des Fremdseins muß verkehrt sein. Es kann nicht alles unwirklich sein. Es ist ein Geheimnis dahinter verborgen, für das es eine metaphysische Lösung geben muß. Wenn die natürliche Welt zwiespältig und wenig heimatlich ist, welche Welt ist dann die wirkliche? Da erhebt sich ein eifriges Staunen und Fragen, es wird gesucht und geforscht, und bei dem verzweifelten Ringen nach Klarheit gelangt der Mensch oft zu einer befriedigenden Lösung durch die Religion.

Als Tolstoi im Alter von ungefähr 50 Jahren stand, erlebte er — wie er selbst erzählt — Stunden der Unruhe; er spricht von Zeiten des „Stillstandes", da er nicht wußte, wie er leben, was er tun sollte. Wir sehen deutlich, daß es Augenblicke waren, in denen die Erregung und das Interesse, die eignes Handeln hervorruft, nachgelassen hatten. Das Leben war reizvoll gewesen; jetzt war es flach, nüchtern, mehr als nüchtern: tot. Dinge, deren Bedeutung stets selbstverständlich gewesen war, hatten ihre Bedeutung verloren. Die Fragen „warum?" und „was dann?" bedrängten ihn immer häufiger. Zuerst schien es ihm, als ob solche Fragen sich beantworten lassen müßten, und als ob er die Antworten leicht finden könnte, wenn er sich nur Zeit nähme. Als sie aber immer dringender wurden, merkte er, daß es damit wie mit dem ersten Unbehagen

---

[1]) Diese Beispiele sind dem Werke G. Dumas', La Tristesse et la Joie, 1900, entnommen; vgl. S. 60 f., S. 80 f.

war, das ein Kranker empfindet. Zuerst beachtet er es wenig. Aber schließlich wird es zu einem anhaltenden Leiden und dann erkennt er, daß das, was er für eine vorübergehende Unpäßlichkeit hielt, äußerst folgenschwer für ihn ist, daß es den Tod bedeutet.

Die Fragen „warum?“, „wozu?“, „weshalb?“ fanden keine Antwort.

„Ich fühlte“, sagt Tolstoi, „daß etwas in mir zer-„stört war, worauf mein Leben sich gegründet hatte, und „daß mir nun nichts mehr blieb, worauf ich mich stützen „konnte; mein Leben war moralisch zu einem Stillstand „gekommen. Ein fast unwiderstehlicher Drang erfaßte mich, „auf die eine oder die andere Weise aus dem Leben zu „scheiden. Es wäre nicht zutreffend, wollte ich sagen: ich „wünschte mich zu töten; denn die Macht, die mich „drängte, das Leben von mir zu werfen, war viel größer „und stärker als ein bloßer Wunsch. Wie ich früher mit „aller Kraft gestrebt hatte, zu leben, so zog es mich jetzt „in die entgegengesetzte Richtung: mein ganzes Wesen „strebte danach, das Leben aufzugeben.

„Ich, ein glücklicher und gesunder Mann, mußte den „Strick verstecken, um mich nicht in meinem Zimmer, „wenn ich des Abends zu Bett ging, zu erhängen. Ich „ging nicht mehr auf die Jagd, damit ich nicht der gar „zu leichten Versuchung unterläge, mich zu erschießen.

„Ich wußte selbst nicht, was ich wollte. Ich fürchtete „das Leben; ich fühlte mich innerlich dazu getrieben, es „aufzugeben, und trotzdem hoffte ich noch etwas von ihm.

„Und doch hätte ich damals den äußeren Umständen „nach äußerst glücklich sein können. Ich hatte eine gute „Frau, die mich liebte und die ich wieder liebte, gute „Kinder und ein großes Vermögen, das sich ohne mein „Zutun vermehrte. Ich wurde von Verwandten und Be-„kannten mehr als je geachtet; Fremde überschütteten „mich mit Lob; ohne anmaßend zu sein, konnte ich mich „schon für berühmt halten. Auch war ich weder geistig „noch körperlich krank; im Gegenteil, ich besaß eine phy-„sische und geistige Kraft, wie ich sie bei Personen meines „Alters selten gesehen habe. Ich konnte mähen wie ein „Bauer, und ich konnte 8 Stunden ununterbrochen geistig „arbeiten, ohne üble Folgen zu spüren.

„Und doch konnte ich in keiner meiner Handlungen

„einen vernünftigen Sinn finden. Ich war erstaunt, daß es „je anders gewesen sei. Ich hatte das Gefühl, als ob sich „jemand einen bösen und dummen Scherz mit mir machte. „Man kann nur so lange leben, als man berauscht, trunken „vom Leben ist; wenn man nüchtern wird, so muß man „sehen, daß alles dummer Betrug ist. Das einzig Wahre „ist, daß es nicht einmal etwas Komisches oder Spaßiges „gibt; es ist alles lediglich grausam und sinnlos.

„Es gibt eine alte orientalische Fabel von einem „Wüstenwanderer, den ein wildes Tier bedrohte.

„Um sich vor dem entsetzlichen Tier zu retten, stürzt „sich der Wanderer in einen Brunnen, der kein Wasser „enthielt. Aber auf dem Grunde des Brunnens erblickt er „einen Drachen, der schon das Maul aufsperrt, um ihn zu „verschlingen. Der unglückliche Mann wagt daher nicht „den Brunnen zu verlassen, um nicht dem wilden Tier zur „Beute zu fallen; er wagt aber auch nicht, auf den Boden „zu springen, weil ihn da der Drache verschlingen würde; „er klammert sich also an die Zweige eines Busches, der „aus einer Brunnenspalte herauswuchs. Doch die Kraft „seiner Hände läßt nach; er fühlt, daß er bald seinem „gewissen Schicksal anheimfallen muß. Aber noch hält er „sich fest: und er sieht, wie zwei Mäuse, eine weiße und „eine schwarze, um den Busch herumkriechen, an dem er „hängt, und seine Wurzeln abnagen.

„Der Wanderer erkennt nun, daß er unrettbar verloren „ist; aber während er so hängt und um sich schaut, „erblickt er auf den Blättern des Strauches einige Tropfen „Honig. Er erreicht sie mit seiner Zunge und saugt sie „mit Entzücken auf.

„So halte ich mich an den Zweigen des Lebens; ich „weiß, daß der Drache des unvermeidlichen Todes mich „erwartet, um mich zu verschlingen, und ich kann nicht „verstehen, warum ich so gequält werde. Ich suche nach „dem Honig, der mich früher tröstete; aber der Honig „erfreut mich nicht mehr, und Tag und Nacht nagen die „weiße und die schwarze Maus an dem Strauch, an dem „ich hänge. Ich sehe nichts als den Drachen, dem ich „nicht entfliehen kann, und die Mäuse, und ich kann meinen „Blick nicht von ihnen abwenden.

„Das ist keine Fabel, sondern die nackte, unerschütter- „liche Wahrheit, die jeder verstehen kann. Welchen „Zweck wird mein heutiges Tagewerk haben, welchen „Zweck das für morgen angesetzte? Was wird das Resultat

„meines ganzens Lebens sein? Wozu lebe ich? Warum „arbeite ich? Gibt es im Leben irgend ein Ziel, das der „unvermeidliche Tod nicht aufhebt und zerstört?

„Das sind die einfachsten Fragen der Welt. Sie „drängen sich jedem menschlichen Wesen auf, dem törichten „Kinde und dem weisesten Greise. Ohne eine Antwort „auf sie war mir die Fortsetzung des Lebens unmöglich.

„‚Aber vielleicht‘, sagte ich oft zu mir selbst, ‚gibt es „etwas, das ich nicht bemerkt oder verstanden habe; „unmöglich kann ja dieser Zustand von Verzweiflung für „die Menschen der natürliche sein‘. So suchte ich denn „auf allen Gebieten des von den Menschen errungenen „Wissens nach einer Erklärung. Ich forschte mit Gewissen- „haftigkeit und Ausdauer, nicht aus müßiger Neugier; auch „suchte ich nicht lässig, sondern fleißig und hartnäckig, „Tag und Nacht. Ich suchte wie ein Mensch, der an „einem Abgrunde steht und sich zu retten sucht — aber „ich fand nichts. Auch gewann ich die Überzeugung, daß alle, „die je vor mir in den Wissenschaften nach einer Antwort „forschten, nichts gefunden hatten; ja noch mehr, daß sie „erkannt hatten, eben das, was mich in Verzweiflung trieb, „die Sinn- und Bedeutungslosigkeit des Lebens, sei die „einzig sichere, dem Menschen erreichbare Erkenntnis.“

Um diesen letzten Punkt zu beweisen, zitiert Tolstoi Buddha, Salomon und Schopenhauer. Und so gelangt er zu dem Resultat, es gebe nur vier Wege, wie Leute seiner Art und seines Standes sich gewöhnlich mit den gegebenen Verhältnissen abfänden: 1. tierische Stumpfheit, die den Honig aufsaugt, ohne den Drachen oder die Mäuse zu sehen — „aber dieser Standpunkt“, sagte er, „ist für mich nach dem Stande meiner Erkenntnis unmöglich“ —, 2. reflexionsmäßiger Epikuräismus, der dem Leben so viele Genüsse wie möglich abzugewinnen sucht — das sei aber nur eine Art absichtlicher Selbstbetäubung und führe daher auf den ersten Weg zurück —, 3. männlicher Selbstmord und 4. Mäuse und Drachen sehen, und doch schwächlich und jammernd am Zweige des Lebens festhalten.

Der Selbstmord war natürlich der vom denkenden Verstand als folgerichtig vorgeschriebene Weg.

„Indes“, sagt Tolstoi, „während mein Verstand an der „Arbeit war, arbeitete zugleich etwas anderes in mir und

„hielt mich von der Tat zurück, ein Lebensgefühl, wenn „ich so sagen darf, das meinen Geist in eine andere Rich- „tung zwang und mich aus der Verzweiflung errettete. . . . „Das ganze Jahr hindurch, da ich fast unausgesetzt „überlegte, ob ich mich erhängen oder erschießen sollte, „krankte mein Herz an einem anderen quälenden Erlebnis „ich kann es nicht anders bezeichnen als ein Ringen nach „Gott. Dies Ringen nach Gott hatte nichts mit einer „Gedankenarbeit zu tun — es stand vielmehr im geraden „Gegensatz zu ihr — es kam aus dem Herzen. Eine Art „Angstgefühl beherrschte mich, so daß ich mir unter all „den mir so fremd erscheinenden Dingen verlassen und „einsam vorkam; aber dies Angstgefühl wurde durch die „Hoffnung gelindert, bei jemand Hilfe zu finden [1]."

Von diesem gleichzeitig intellektuellen und gefühlsmäßigen Erlebnis, das an die Gottesidee anknüpfte und zu Tolstois Genesung führte, will ich hier noch nicht sprechen. Jetzt interessiert uns nur, daß das Leben allen Reiz für ihn verloren hatte, und daß alles, was sonst als wertvoll gilt, einem so bedeutenden und befähigten Mann als grausige Gaukelei erscheinen konnte.

Ist die Entnüchterung so tief gegangen, so gibt es selten eine restitutio ad integrum. Hat man einmal von dem Baum der Erkenntnis gekostet, so kommt die Glückseligkeit des Paradieses nie wieder zurück. Das Glück, das dann kommt, ist, wenn es überhaupt kommt — denn oft genug kehrt es nicht mehr in ausgeprägter Form zurück, manchmal allerdings in sehr ausgeprägter —, nicht einfache Unbekanntschaft mit dem Übel, sondern etwas viel Umfassenderes; es schließt das Übel als einen seiner Bestandteile in sich, aber dies Übel wird nicht zum Stein des Anstoßes oder zum Schrecknis, denn man sieht, wie dasselbe in ein übernatürliches Gute aufgeht. Der Vorgang ist ein Erlösungsprozeß, nicht einfache Rückkehr zu natürlicher Gesundheit. Der Betreffende wird durch etwas gerettet, was ihm wie eine neue Geburt erscheint, und zwar eine solche, die zu einem tiefer erfaßten Leben führt, als er es früher gekannt hatte.

[1]) L. Tolstoi, Meine Beichte, Kap. III, IV, V.

Einen etwas anderen Typus religiöser Melancholie finden wir in John Bunyans Selbstbiographie. Tolstois Reflexionen waren in weitem Umfange objektiver Art, denn Ziel und Sinn des Lebens im allgemeinen beschäftigten ihn; der arme Bunyan dagegen war um sein eigenes Selbst besorgt. In ihm sehen wir das Urbild eines Psychopathen: ein krankhaft empfindsames Gewissen voller Zweifel, Befürchtungen und fixen Ideen; und dazu eine Beeinflussung des gesamten Nervensystems durch automatische Gehörsempfindungen. Es waren meist Schriftworte, die bald verdammend, bald zustimmend in einer Form aufzutreten pflegten, die an Halluzinationen erinnerte. Es war, als ob er Stimmen hörte, die sich seinem Geist einprägten und ihn wie einen Spielball hin und her warfen. Dazu kamen furchtbare Melancholie, Selbstverachtung und Verzweiflung.

„In der Tat, dachte ich, ich werde immer schlechter; „jetzt bin ich weiter als je von Bekehrung entfernt. Und „wenn ich gleich jetzt am Pfahle brennen müßte, ich könnte „nicht glauben, daß Christus mich liebt. Ach, ich konnte „ihn weder hören, noch sehen, noch fühlen, vermochte über„haupt keinerlei Freude an ihm zu haben. Ich erzählte „manchmal den Kindern Gottes von meinem Gemütszustand, „und sie pflegten mich dann zu bemitleiden und von den „Verheißungen Gottes zu sprechen. Aber ebenso gut wie sie „mir sagten, ich solle mich auf Gottes Verheißungen verlassen, „hätten sie mir auch sagen könnten, ich werde mit dem „Finger an die Sonne reichen. Doch während dieser ganzen „Zeit schrak ich mehr als je vor der kleinsten Sünde zurück. „Ich wagte keine Stecknadel und keinen Stock aufzuheben, „wenn er auch nicht dicker als ein Strohhalm war; denn „mein Gewissen war krank und schmerzte bei jeder Kleinig„keit. Aus Furcht, meine Worte falsch zu setzen, wagte „ich kaum zu sprechen. Wie zaghaft war ich bei allem, „was ich tat und sagte! Ich lebte wie auf Moorboden, der „erzittert, sobald man sich bewegt, und ich war wie von „Gott, Christus, dem heiligen Geist und allem Guten ver„lassen.

„Aber meine angeborene innere Unreinheit war's, die „mich quälte und betrübte. Ich war in meinen eigenen „Augen verabscheuungswürdiger als eine Kröte, und ich

„dachte, ich wäre es auch in Gottes Augen. Sünde und „Unreinheit, sagte ich, kämen ebenso natürlich aus meinem „Herzen, wie Wasser aus einer Quelle. Ich hätte mein Herz „mit jedem beliebigen andern vertauschen mögen. Ich meinte, „nur der Teufel selbst käme mir an Bosheit und Unrein„heit des Gemütes gleich. Sicherlich, dachte ich, bin ich „von Gott verlassen — und so lebte ich lange Zeit, ja „Jahre hindurch.

„Und damals war ich traurig, daß Gott mich hatte als „Mensch geboren werden lassen. Ich pries das Vieh, die „Vögel, die Fische usw., weil ja ihre Natur nicht sündig „ist, weil sie nicht dem Zorne Gottes ausgesetzt sind und „nach dem Tode nicht in die Hölle kommen. Ich hätte „mich deshalb gefreut, wäre ich an ihrer Stelle gewesen. „Ich pries das Schicksal des Hundes und der Kröte und würde „gern mit einem Hunde oder einem Pferde getauscht haben, „die keine Seele haben, welche — wie die meine — unter „der Wucht von Hölle und Sünde schier verging. Aber „obgleich ich so dachte, fühlte und darunter zusammen„brach, wurde mein Kummer noch um vieles dadurch ver„mehrt, daß ich mich gar nicht nach Erlösung sehnte. Mein „Herz war zuzeiten außerordentlich hart. Und hätte ich „1000 Pfund für eine Träne geben wollen, ich hätte keine „vergießen können, ja nicht einmal den Wunsch hegen, „eine zu vergießen.

„Ich war mir selbst ein Schrecken und zur Last. „Niemals war ich des Lebens überdrüssiger als damals, „und doch fürchtete ich den Tod. Gern wäre ich etwas „anderes gewesen, alles — nur kein Mensch, in jeder „Lage — nur nicht in der meinen[1]!"

Der arme, geduldige Bunyan hat wie Tolstoi das Licht wiedergefunden, aber wir müssen diesen Teil seiner Geschichte gleichfalls auf später verschieben. Ebenso will ich in einer späteren Vorlesung über die Enderfahrungen Henry Allines, eines frommen Evangelisten, berichten, der vor 100 Jahren in Neu-Schottland wirkte und den Höhepunkt seiner religiösen Melancholie höchst lebendig, wie folgt, beschreibt. Er war Bunyan nicht unähnlich.

---

[1]) Grace abounding to the Chief of Sinners. (Eine Anzahl zerstreuter Stellen sind im Zusammenhang gedruckt.)

„Alles, was ich sah, wurde mir zur Last; die Erde „schien mir verflucht um meinetwillen. Alle Bäume, „Pflanzen, Felsen, Hügel und Täler schienen zu trauern „und unter dem Fluche zu seufzen, und alles um mich „herum schien sich zu meinem Verderben verschworen zu „haben. Auch schien mir, daß meine Sünden offenkundig „seien; ich meinte, jedermann müßte sie kennen, und oft „war ich willens, vieles zu beichten, was ich für bekannt „hielt, ja manchmal schien es mir, als ob mich alle Menschen „für den größten Schurken auf der ganzen Erde hielten. „Ich empfand damals die Nichtigkeit und Gehaltlosigkeit „aller Dinge hienieden in dem Maße, daß ich überzeugt war, „die ganze Welt, ja das gesamte All der Schöpfung könne „mich nicht glücklich machen. Wenn ich morgens er- „wachte, so war mein erster Gedanke: ich unglücklicher „Mensch, was soll ich tun, wohin soll ich mich wenden? „Und wenn ich mich niederlegte, sagte ich zu mir: vielleicht „bin ich schon in der Hölle, ehe es Morgen wird. Oft „schaute ich verlangend auf die Tiere und wünschte mich „von ganzem Herzen an ihre Stelle, damit ich keine Seele „zu verlieren hätte. Und wenn ich Vögel über meinem „Kopf dahinfliegen sah, dachte ich oft bei mir selbst: „könnte ich doch auch so der Gefahr und der Qual ent- „fliehen. Wie glücklich wäre ich, wenn ich ihr Los ge- „gezogen hätte[1]!"

Die sorglosen Tiere zu beneiden, scheint übrigens ein weit verbreiteter Zug bei dieser Art Melancholie zu sein.

In ihrer schlimmsten Form erscheint sie aber als panischer Schrecken. Die nachfolgend zitierten Zeilen bieten ein vortreffliches Beispiel dafür; ich bin dem Kranken für die Erlaubnis, sie abzudrucken zu Dank verflichtet. Das Original ist französisch geschrieben. Obgleich der nervöse Zustand des Verfassers in der Zeit, von der er schreibt, augenscheinlich ein ungünstiger war, so zeichnet sich sein Bericht andererseits durch äußerste Einfachheit aus. Ich übersetze frei:

„Als ich in dieser pessimistischen Stimmung war und „so niedergeschlagen in die Zukunft sah, ging ich eines

---

[1]) The Life and Journal of the Rev. Mr. Henry Alline, Boston, 1806, S. 25. 26.

„Abends im Zwielicht ins Ankleidezimmer, um mir etwas „zu holen. Da überfiel mich plötzlich, ohne irgend ein „voraufgegangenes Anzeichen, gerade als ob es aus dem „Dunkel hervorkäme, ein furchtbares Entsetzen vor „meinem eignen Dasein. Zugleich stand vor meinem Geist „das Bild eines Epileptikers, den ich in einem Asyl ge- „gesehen hatte, eines schwarzhaarigen Jünglings mit grün- „licher Hautfarbe, der vollständig blödsinnig war und den „ganzen Tag lang auf den Bänken oder vielmehr Brettern „an der Wand zu sitzen pflegte, die Knie bis zum Kinn „heraufgezogen und das grobe, graue Unterhemd, sein ein- „ziges Kleidungsstück, darüber gezogen, so daß seine ganze „Gestalt davon umschlossen wurde. Er saß da wie eine „in Stein gehauene ägyptische Katze oder wie eine „peruanische Mumie, bewegte nur seine schwarzen Augen „und machte durchaus nicht den Eindruck eines mensch- „lichen Wesens. Dies Bild und meine Furcht verschmolzen „mit einander; ich hatte das deutliche Gefühl: ‚diese Ge- „stalt zeigt dir deine eigene Zukunft‘. Alles, was „ich bin und habe, kann mich nicht vor diesem Schicksal „bewahren, wenn die Stunde für mich schlägt, wie sie für „ihn geschlagen hat. Ich empfand solch Entsetzen vor „ihm, und die Überzeugung, daß meine Verschiedenheit „von ihm nur eine augenblickliche sei, war so stark, daß „der feste Boden unter mir zu wanken schien und ich zu „einem Gebilde zitternder Furcht wurde. Von da ab war „die Welt für mich eine andere geworden. Jeden Morgen „erwachte ich mit entsetzlicher Furcht im Herzen und mit „einem Gefühl der Unsicherheit, wie ich es früher nie „gekannt hatte und seither nie wieder empfunden habe[1].

„Es war wie eine Offenbarung; und obgleich jene „Empfindungen wieder aufhörten, habe ich doch seitdem

---

[1]) Vgl. Bunyan: „Da überfiel mich eine gewaltige Angst, so daß ich manchmal tagelang meinen Körper und meine Seele bei dem Gedanken an das furchtbare Gericht Gottes, das die treffen soll, welche jene schreckliche Sünde begangen haben, für die es keine Vergebung gibt, zittern und beben fühlte. Dabei empfand ich infolge der Furcht solchen Druck und solches Brennen in der Herzgrube, daß es mir schien, als wären meine Rippen gebrochen... So wand und krümmte ich mich unter der Last, die auf mir lag, und in dem Maße bedrückte mich diese Last, daß ich weder ruhig stehen, gehen noch liegen konnte.“

„stets Verständnis für die krankhaften Gefühle anderer „gehabt. Nach und nach wurde es besser mit mir; aber „monatelang war es mir unmöglich, allein ins Dunkle zu „gehen.

„Überhaupt fürchtete ich das Alleinsein. Ich erinnere „mich, wie ich mich darüber wunderte, daß andere Menschen „leben konnten, und daß ich selbst gelebt hatte, ohne den „Abgrund von Unsicherheit unter der Oberfläche des „Lebens zu bemerken. Meine Mutter zumal, eine sehr „heitere Frau, die von keiner Gefahr zu wissen schien, war „mir ein reines Rätsel; doch hütete ich mich natürlich „wohl, sie durch Offenbarungen meines eigenen Gemüts„zustandes zu beunruhigen. Ich war immer der Ansicht, „daß dieser Anfall von Schwermut eine religiöse Bedeutung „hatte."

Als der Schreiber dieser Zeilen gebeten wurde, deutlicher zu erklären, was er mit den letzten Worten meinte, antwortete er:

„Ich meine, die Furcht drang so mächtig auf mich ein, „daß ich wohl wirklich wahnsinnig geworden wäre, hätte „ich mich nicht an Schriftstellen wie die folgenden ge„klammert:, Gott ist meine Zuflucht' usw. ,Kommt her zu „mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, usw. ,Ich bin „die Auferstehung und das Leben' usw.

Wir bedürfen keiner weiteren Beispiele; die Fälle, die wir betrachtet haben, genügen. Der eine spricht von der Nichtigkeit alles Irdischen, der andere von dem Gefühl der Sünde, und der letzte beschreibt die Furcht vor der Außenwelt. Das sind die drei Formen, in denen des Menschen ursprünglicher Optimismus und seine Selbstzufriedenheit zu nichte werden.

Bei keinem dieser Fälle war Geisteskrankheit oder Sinnestäuschung im Spiel. Wollten wir das Kapitel der Melancholie als wirklicher Geisteskrankheit mit Halluzinationen und Wahnvorstellungen behandeln, so würde es noch schlimmer kommen: da treffen wir vollständige Verzweiflung; das ganze Universum scheint sich um den Kranken zu einer einzigen, Grauen erregenden Masse zusammenzuballen, ohne daß ein Entrinnen möglich wäre. Es ist nicht der Begriff oder die geistige Vorstellung vom

Übel, sondern das grausige, das Blut gerinnen machende, herzlähmende Gefühl seiner unmittelbaren Nähe, das keine andere Vorstellung, kein anderes Gefühl auch nur für einen Augenblick neben sich aufkommen läßt. Wie belanglos und unbedeutend erscheinen alle unsere gewöhnlichen optimistischen Reden und unsere moralischen Tröstungen angesichts eines solchen Bedürfnisses nach Hilfe. Hier haben wir den Kern des religiösen Problems vor uns: Das Verlangen nach Hilfe! Kein Prophet kann den Anspruch erheben, eine endgültige Botschaft zu bringen, wenn er nicht etwas zu sagen hat, das in den Ohren solcher Opfer einen Wirklichkeitsklang hat. Die Erlösung muß in einer ebenso starken Form kommen wie sie das Elend für uns hatte, wenn sie wirksam werden soll; und darin scheint der Grund zu liegen, warum die primitiveren Religionen mit ihren Mysterien und Orgien, mit Blut, Wundern und übernatürlichen Einwirkungen vielleicht nie abkommen werden: manche Menschen bedürfen ihrer zu sehr.

Jetzt können wir erkennen, wie sich zwischen der „leichtmütigen" Weltanschauung und der Denkweise, die das Übel als das Wesentliche in der Welt ansieht, leicht ein voller Gegensatz herausbilden kann. Dieser letzteren, die wir als „Schwermütigkeit" bezeichnen können, erscheint ausgesprochene „Leichtmütigkeit" völlig blind und flach. Der leichtmütigen Sinnesart erscheint dagegen die Denkweise der schwermütigen Seelen unmännlich und krankhaft. Wenn sie so in Rattenlöchern wühlen, anstatt am Lichte zu leben, Befürchtungen aushecken, sich mit jeder Art abstoßenden Elends beschäftigen, so erscheinen den „Leichtmütigen" diese Kinder des Zorns mit ihrem Verlangen nach einer Wiedergeburt fast widerwärtig. Sollten religiöse Intoleranz, Hängen und Brennen wieder an die Tagesordnung kommen, so würden sich zweifellos heute die „Leichtmütigen" als die Unduldsameren erweisen, — wie immer es sich früher in dieser Beziehung verhalten haben mag.

Was haben wir nun als unparteiische Zuschauer (wie wir es zunächst noch immer sein wollen) zu diesem Streit der

beiden Richtungen zu sagen? Meines Erachtens dies, daß die schwermütige Sinnesart sich auf ein weiteres Erfahrungsgebiet stützt, und daß ihr Blick der weiterdringende ist. Die Anweisung, die Aufmerksamkeit vom Übel abzuwenden und nur im Licht des Guten zu leben, ist vorzüglich, solange sie wirksam ist. Sie wird sich auch tatsächlich bei vielen Menschen wirksam erweisen, ja sie ist viel allgemeiner wirkungskräftig, als die meisten von uns anzunehmen geneigt sind; und innerhalb der Sphäre ihres erfolgreichen Wirkens läßt sich nichts gegen ihren Wert als religiöser Lösung des Problems einwenden. Aber sie bricht machtlos zusammen, sobald die Schwermut kommt. Und selbst wenn man für seine Person ganz frei von Schwermut ist, unterliegt es doch keinem Zweifel, daß die „Leichtmütigkeit" als philosophische Weltanschauung unzureichend ist; denn das Übel, das sie anzuerkennen sich rundweg weigert, macht ja tatsächlich einen Teil der Wirklichkeit aus. Ja das Übel ist vielleicht schließlich der beste Schlüssel, um uns die letzten Wahrheiten, den tiefsten Sinn des Lebens zu erschließen.

Der normale Verlauf des Lebens enthält Augenblicke, die ebenso schrecklich sind wie die, von denen die kränkelnde Schwermütigkeit erfüllt ist, Augenblicke, da radikales Übel an die Reihe kommt und kräftig einsetzt. Die Grauen-Visionen der Wahnsinnigen sind alle dem Material der Wirklichkeit entnommen. Unsre Zivilisation ist auf Unlauterkeit gegründet, und das Dasein jedes einzelnen endigt in der hilflosen Einsamkeit des Todeskrampfes. Wer widerspricht, warte, bis er selbst soweit kommt! Die ungetümen Reptilien vergangener Erdperioden uns lebend vorzustellen, fällt unserer Phantasie schwer — sie erscheinen uns fast als reine Museums-Schaustücke. Und doch ist kein Zahn in irgend einem jener Museums-Schädel, der nicht früher viele Jahre hindurch jeden Tag den Körper eines mit Verzweiflung kämpfenden, dem Schicksal verfallenen lebendigen Opfers zerfleischt hätte. Gestalten des Entsetzens, die ihren Opfern ebenso schrecklich erscheinen, wenn

sie auch in kleinerem Maßstabe auftreten, erfüllen auch heute unsere Welt. Dicht bei uns, an unseren Kaminen und in unseren Gärten spielt die teuflische Katze mit der sterbenden Maus, oder sie hält den noch warmen, flatternden Vogel in ihrem Maul! Krokodile, Klapper- und Riesenschlangen existieren genau wie wir selbst. Ihr widerwärtiges Dasein zieht sich durch jede Minute eines jeden Tages; und jedesmal, wenn sie oder andere wilde Tiere ihre lebende Beute umklammern, entspricht der Situation nur jenes tötliche Grauen, wie es der „Schwermütige" empfindet[1].

Nun mag freilich der Gesamtheit des Seins und Geschehens gegenüber eine religiöse Versöhnung nicht in jedem Falle möglich sein. Manches Übel dient zwar dazu, Gutes zu ermöglichen, aber das Übel kann auch in so krassen Formen auftreten, daß es sich in ein System des Guten nicht mehr eingliedern läßt, und daß dumpfe Ergebung oder absichtliche Nichtbeachtung das einzig praktische Ver-

---

[1]) Vgl. z. B. folgende Schilderung: „Es war ungefähr 11 Uhr nachts ... aber ich ging mit den Leuten noch weiter ... Plötzlich war auf der linken Seite unsers Weges im Gebüsch ein Knacken zu hören; wir erschraken alle, und gleich darauf packte ein aus den Dschungeln hervorbrechender Tiger den ersten unsrer Gesellschaft und trug ihn in einem Augenblick davon. Der Sprung des Tieres, das Krachen der Knochen des armen Opfers in seinem Maul und sein letzter Schmerzensschrei, den wir alle unwillkürlich wiederholten, alles war in 3 Sekunden vorbei. Was weiter geschah, weiß ich nicht. Als ich wieder zur Besinnung kam, fand ich mich und meine Gefährten auf dem Boden liegen, als sollten auch wir unserm Feinde, dem Herrscher des Waldes, zum Opfer fallen. Meine Feder ist nicht imstande, das Entsetzen jenes furchtbaren Augenblicks zu schildern. Unsre Glieder waren steif, wir waren unfähig zu sprechen, unsre Herzen schlugen heftig, und nur ein Flüstern des gleichen Schmerzenslautes wurde von allen hörbar. In diesem Zustande krochen wir auf allen Vieren eine Strecke zurück und liefen dann ungefähr eine halbe Stunde lang, so schnell wir konnten, und gelangten glücklicherweise an ein kleines Dorf. ... Hernach hatte jeder von uns einen von Frösteln begleiteten Fieberanfall, und in diesem beklagenswerten Zustande blieben wir bis zum Morgen." — Autobiography of Lutfullah, a Mohammedan Gentleman, Leipzig 1857, S. 112.

halten ist. Davon werden wir später noch zu reden haben. Aber vorläufig können wir, um dem Programm und der Methode zu genügen, vom Standpunkt der Philosophie die Vermutung aufstellen, daß das Übel, da es ebenso wie das Gute wirklich einen Teil der Welt ausmacht, auch eine vernunftgemäße Bedeutung haben muß, und daß der Standpunkt der prinzipiellen „Leichtmütigkeit“, der dem Schmerz, der Sorge und dem Tode keine tätige Aufmerksamkeit zuwendet, formal betrachtet unvollständiger ist, als solche Systeme, die wenigstens versuchen, auch diese Elemente zu berücksichtigen.

Als die vollkommensten Religionen möchten uns deshalb diejenigen erscheinen, in denen die pessimistischen Elemente am vollständigsten zu ihrem Recht kommen. Buddhismus und Christentum sind natürlich die uns bekanntesten unter ihnen. Sie sind wesentlich Erlösungsreligionen. Der Mensch muß dem unwirklichen Leben sterben, um für das wahre Leben neu geboren zu werden. Im nächsten Kapitel will ich über einige der psychologischen Vorbedingungen dieser Wiedergeburt sprechen.

VI. Das Doppel-Ich und der Akt der Einswerdung.

Den zwei oben besprochenen Typen menschlichen Seelenlebens entsprechen zwei verschiedenartige Auslegungen der uns gegebenen Welt. In der Religion der „Einmalgeborenen" erscheint die Welt völlig eindeutig; die einzelnen Posten der Beurteilung und Bewertung haben genau den Wert, den sie zu haben scheinen; und durch einfaches Zusammenrechnen der Plus- und Minus-Posten ergibt sich der Gesamtwert. Seligkeit und religiösen Frieden hat, wer auf der Plusseite lebt. In der Religion der Zweimalgeborenen ist dagegen die Welt doppelseitig und deshalb voller Rätsel: durch einfaches Zusammenzählen der Plus-Posten und Streichung der Minus-Posten aus dem Leben ist kein wirklicher Friede zu gewinnen. Die natürlichen Güter sind nicht nur unzureichend und vergänglich, ihnen haftet geradezu etwas Unwahres an: durch den Tod, wenn nicht schon früher werden sie alle vernichtet; sie ermöglichen daher keinen endgültigen Überschuß und können uns also nicht dauernd befriedigen. Sie halten uns vielmehr von unserem wahren Gut zurück; man muß an ihnen verzweifeln und auf sie verzichten, um den ersten Schritt in der Richtung zur Wahrheit zu tun. In summa: es gibt zwei Arten von Leben, ein „natürliches" und ein „geistliches" Leben, und man muss das eine aufgeben, um an dem andern teilhaben zu können.

Schroff gegenüber stehen sich diese beiden Anschauungsweisen in ihrer extremen Form als reiner Naturalismus und als entschiedener Methodismus (Salvationismus). Freilich sind auch hier wie bei den meisten andern Klassifikationen die äußersten Formen wohl nur ideale Abstraktionen; die Menschen selbst als konkrete Wesen vertreten meist Mischungen und Zwischenstufen. Praktisch erkennen wir jedoch alle den Unterschied an; wir verstehen z. B., daß der bekehrte Methodist den optimistischen Moralisten verachtet; andererseits begreifen wir aber auch die Abneigung des letzteren gegen das, was er als krankhaften Subjektivismus des Methodisten bezeichnet, der stirbt, um zu leben, und der überhaupt die völlige Verkehrung der Natur als Forderung der göttlichen Wahrheit voraussetzt [1].

Die psychologische Grundlage des Charakters der „Zweimalgeborenen" scheint eine gewisse Disharmonie im angeborenen Temperament des Subjekts zu sein, eine Geistesverfassung, bei der Moral und Intellekt nicht zu vollkommener Einheit gelangt sind.

„Homo duplex, homo duplex!" schreibt Alphonse Daudet. „Beim Tode meines Bruders Heinrich ward ich zum „erstenmal meiner Doppelnatur inne, damals, als mein „Vater so dramatisch ausrief: ‚Er ist tot, er ist tot!' „Während mein erstes Ich weinte, dachte mein zweites „Ich: ‚Wie echt klang jener Schrei, wie schön müßte „er sich auf der Bühne ausnehmen!' Ich war damals „14 Jahre alt.

„Diese schreckliche Doppelheit hat mir oft Anlaß zum „Nachdenken gegeben. Oh, dies schreckliche zweite Ich, „das immer zusieht, während das andre handelt, lebt, „leidet, sich anstrengt; dies zweite Ich, das ich nie habe

---

[1]) Z. B. „Unsre jungen Leute kranken an den theologischen Problemen der Erbsünde, des Ursprungs des Übels, der Prädestination und dgl. mehr, die niemals irgend einem Menschen eine praktische Schwierigkeit boten, niemals eines Menschen Weg verdunkelten, der sie nicht ausdrücklich aufsuchte." Emerson, Spiritual Laws.

„berauschen, zum Weinen bringen oder einschläfern können! „Wie es alles durchschaut, und wie es höhnt[1]!"

Neuere Werke über die Psychologie des Charakters haben diese Frage eingehend behandelt[2]. Manche Menschen werden mit einer Gemütsverfassung geboren, die von Anfang an harmonisch und in schönem Gleichgewicht ist. Ihre Triebe sind unter einander in Übereinstimmung, ihr Wille folgt ohne Anstrengung der Führung ihres Verstandes, ihre Leidenschaften sind nicht übermäßig stark, und ihr Leben wird wenig von Reue geplagt. Andere sind von entgegengesetzter Gemütsverfassung und zwar in verschiedener Abstufung: von der bloß seltsamen und launischen Schrullenhaftigkeit an bis zu dem lästigsten Maß von Zwiespältigkeit. Für die unschuldigere Art finde ich in Annie Besants Selbstbiographie ein treffendes Beispiel:

„Ich war stets das wunderlichste Gemisch von Schwäche „und Energie und habe für meine Schwäche schon schwer „büßen müssen. Bereits als Kind hatte ich unter meiner „Schüchternheit zu leiden: wenn nur mein Schuhband sich „gelöst hatte, war ich beschämt und glaubte jedes Auge „auf das unglückliche Band gerichtet. Als junges Mädchen „hielt ich mich vor Fremden zurück und meinte, niemand „brauche oder liebe mich, so daß ich für alle, die mich „freundlich beachteten, die lebhafteste Dankbarkeit empfand. „Als junge Hausfrau fürchtete ich mich vor meiner Diener„schaft und ließ lieber unordentliche Arbeit durchgehen „als die Qual zu ertragen, die Nachlässigen zu tadeln. „Hatte ich noch eben auf der Rednerbühne nicht ohne „Feuer gesprochen und diskutiert, so verzichtete ich doch „im Hotel lieber auf mein Abendbrot, als zu klingeln „und es vom Kellner bringen zu lassen. Streitbar auf dem „Katheder bei der Verteidigung irgend einer These, die „mich interessiert, scheue ich vor Streit und Vorwürfen „im Hause zurück; obgleich in der Öffentlichkeit eine „tüchtige Kämpferin, bin ich im Privatleben feige. Wie „oft habe ich unglückliche Viertelstunden gehabt, in denen

---

[1]) Notes sur la Vie, S. 1.

[2]) Man vergleiche z. B. F. Paulhan in seinem Buch: Les Caractères, 1894, der als verschiedene Seelentypen die Equilibrés und Unifiés den Inquiets, Contrariants, Incohérents und Emiettés gegenüberstellt.

„ich mir Mut zu machen suchte und sogar mir selbst „gegenüber mancherlei List anwandte, um irgend einen „Untergebenen zu tadeln, wie meine Pflicht mir gebot; wie „oft z. B. habe ich mich selbst — die beherzte Streiterin auf „der Rednerbühne — verspottet, wenn ich mich scheute, einen „Burschen oder ein Mädchen wegen schlechter Arbeit zu „tadeln. Ein unfreundlicher Blick, ein hartes Wort genügte, „daß ich mich wie eine Schnecke in ihr Haus in mich „selbst zurückzog, während Widerspruch auf der Redner„bühne meine Leistung steigert[1].“

Dies Maß von Inkonsequenz wird vielen nur als liebenswürdige Schwäche erscheinen; aber ein stärkerer Grad von Zwiespältigkeit kann das Leben eines Menschen ruinieren. Es gibt Personen, deren Dasein aus lauter Zickzackbewegungen besteht, da sie abwechselnd bald diese, bald jene Richtung einschlagen. Ihr Geist streitet wider ihr Fleisch, ihre Wünsche sind unvereinbar; unstete Triebe unterbrechen die best erwogenen Pläne, und ihr Leben ist ein langes Drama voll reuevoller Versuche, Fehler und Vergehen wieder gut zu machen.

Nun hat man widerspruchsvolle Persönlichkeit durch Vererbung erklären wollen: die entgegengesetzten Charakterzüge verschiedenartiger Ahnen sollen sich nebeneinander erhalten haben[2]. Diese Erklärung mag ein Wahrheitsmoment enthalten; aber sie bedarf der Bestätigung. Was indes auch immer die Ursache schwankender Persönlichkeit sein mag, die ausgesprochensten Beispiele finden wir im psychopathischen Temperament, von dem wir anfangs sprachen. Jeder, der über jenes Temperament schreibt, läßt die innere Zwiespältigkeit in seiner Beschreibung hervortreten. Ja, häufig ist es dieser Zug allein, der uns bestimmt, einem Menschen jenes Temperament zuzuschreiben. Ein „dégénéré supérieur“ ist einfach ein Mensch, der sich nach verschiedenen Richtungen hin beeinflussen läßt, dem es mehr Schwierigkeiten als anderen macht, seinen geistigen Haus-

---

[1]) Annie Besant: An Autobiography, S. 82.

[2]) Smith Baker im Journal of Nervous and Mental Diseases, Sept. 1893.

halt in Ordnung zu bringen und den geraden Weg zu gehen, weil seine Gefühle und Triebe zu heftig und untereinander zu widerspruchsvoll sind. In den Wahnvorstellungen und fixen Ideen, in den vernunftwidrigen Betätigungen, den krankhaften Gewissensbissen, Befürchtungen und anderen Hemmungsempfindungen, die dem psychopathischen Temperament bei ausgesprochenem Charakter eignen, haben wir ausgezeichnete Beispiele widerspruchsvoller Persönlichkeit. Bunyan wurde von den Worten verfolgt: „Verrate Christum für dies oder das, verrate ihn, verrate ihn!" Wohl hundertmal kam die Anfechtung wieder, bis er schließlich seinen Widerstand aufgab und leidenschaftlich ausrief: „Nun gut, ich tue es", aber diese Niederlage hielt ihn über ein Jahr in Verzweiflung. Die Lebensbeschreibungen der Heiligen sind voll von solchen lästerlichen Anfechtungen, die ausnahmslos der unmittelbaren Einwirkung des Satan zugeschrieben werden. In allen diesen Fällen ist das Leben des unterbewußten Selbst mit im Spiel, von dem wir bald ausführlicher sprechen müssen.

Nun besteht aber die normale Entwicklung des Charakters bei uns allen, wie wir auch veranlagt sein mögen, in der Ausgleichung und Vereinheitlichung unseres eigenen Selbst. Das gilt in sehr verschiedenartigen Gradabstufungen je nach dem Maße, als wir erregbar, empfindsam und verschiedenartigen Versuchungen unterworfen sind; — am allermeisten aber gilt es für das ausgesprochen psychopathische Temperament. Die höheren und die niederen Gefühle, die nützlichen und die schädlichen Triebe in uns sind zunächst ordnungslos durcheinandergemengt, sie müssen allmählich zu einem festen System geordneter Funktionen werden. Während der Zeit, da der Mensch Ordnung schafft und kämpft, fühlt er sich häufig unglücklich. Bei zartem Gewissen und religiöser Innerlichkeit nimmt das Unglücksgefühl leicht die Form moralischer Reue und Zerknirschung an; der Mensch ist dann unzufrieden mit sich selbst und hat das Gefühl, zu seinem Schöpfer und dem Leiter seines geistigen Lebens nicht im rechten Verhält-

nis zu stehen. Das ist die religiöse Schwermut oder das „Schuldbewußtsein", wie es in der Geschichte des Protestantismus eine so bedeutende Rolle gespielt hat. Das Innere des Menschen ist der Kampfplatz für die beiden tötlich verfeindeten Ich: das niedere und das höhere. Victor Hugo läßt seinen Mahomet sagen:

„Je suis le lieu vil des sublimes combats:
„Tantôt l'homme d'en haut, et tantôt l'homme d'en bas;
„Et le mal dans ma bouche avec le bien alterne,
„Comme dans le désert le sable et la citerne."

Elendes Leben, ohnmächtiges Streben! — wie Paulus sagt: „Ich tue nicht, das ich will; sondern das ich hasse, das tue ich!" Abscheu vor sich selbst und Verzweiflung, eine unbegreifliche und unerträgliche Last, die man auf geheimnisvolle Weise ererbt!

Ich zitiere noch einige Stellen aus vorbildlichen Fällen von zwiespältiger Persönlichkeit, wo die Schwermut in der Form von Selbstverdammung und Sündenbewußtsein auftrat. Augustin ist ein klassisches Beispiel. Wir wissen alle, wie er in Carthago halb heidnisch, halb christlich erzogen wurde, nach Rom und Mailand ging, sich dem Manichäismus und dann dem Skeptizismus zuwandte, und wie er rastlos nach Wahrheit und Reinheit des Lebens strebte; wir wissen weiter, wie er schließlich — von dem Kampf zwischen den beiden Seelen in seiner Brust zerrissen und über seine eigene Willensschwäche beschämt (da doch so viele, die er kannte und von denen er gehört hatte, die Fesseln der Sinnlichkeit abgeworfen und sich der Keuschheit und einem höheren Leben ergeben hatten) — im Garten eine Stimme hörte: „*Tolle, lege!*" (nimm und lies), wie er daraufhin die Bibel aufs Geratewohl aufschlug und den Spruch fand: „Nicht in Kammern und Unzucht" usw., der ausdrücklich für ihn bestimmt schien und den Sturm in seinem Innern auf immer beruhigte[1].

---

[1]) L. Gourdon (Essai sur la Conversion de S. A., Paris, 1900) hat in einer Analyse derjenigen Schriften A.'s, die bald nach der Bekehrung geschrieben sind, gezeigt, daß der Bericht über dieselbe

Augustin, der ein Seelenkenner war wie wenige, verdanken wir nun eine Schilderung des Schmerzes über die Doppelnatur, wie eine ähnliche nie wieder geschrieben worden ist.

„Der neue Wille, der sich jetzt in mir regte, war noch „nicht stark genug, als daß er jenen andern durch langes „Nachgeben stark gewordenen Willen hätte überwinden „können. So stritten diese beiden Willensrichtungen, von „denen die eine alt, die andere neu, die eine fleischlich, „die andere geistlich war, miteinander und verwirrten meine „Seele. Nun verstand ich aus eigener Erfahrung, was ich „gelesen hatte: ‚Das Fleisch gelüstet wider den Geist, und „den Geist wider das Fleisch.‘ Zwar war ich selbst in „beiden Willen, aber mehr in dem, den ich billigte, als „in dem, den ich tadelte. Doch durch mich selbst hatte „die Gewohnheit eine so gewaltige Herrschaft über mich „gewonnen, da ich aus eigenem Willen dahin geraten war, „wohin ich nicht wollte. Noch an die Welt gebunden „zögerte ich, in deinen Dienst zu treten, mein Gott, und „fürchtete so, mich von allen Hindernissen loszureißen, „wie ich diese Hindernisse selbst hätte fürchten sollen.

„So glich mein religiöses Leben den Anstrengungen „eines Menschen, der aufwachen möchte, aber von Müdig„keit übermannt bald wieder einschläft. Oft zögert der „Mensch, wenn er große Müdigkeit in seinen Gliedern „fühlt, sie abzuschütteln; obgleich er es nicht recht „findet, gibt er ihr doch nach. So war auch ich ganz „sicher, es sei besser, mich deiner Liebe zu unterwerfen „als meinen eigenen Lüsten nachzugeben; doch wie sehr „ich auch den ersteren Weg als den rechten erkannte, gefiel „mir der zweite besser und hielt mich gefangen. Keine „andere Antwort gab ich auf deinen Ruf ‚Erwache, Schläfer!‘ „als ein langgezogenes und schläfriges ‚gleich, ja gleich; „wart noch ein Weilchen!‘ Aber dem ‚gleich‘ folgte kein „ ‚jetzt‘ und aus dem Weilchen wurde eine gar lange Zeit. „. . . Denn ich fürchtete, du würdest mich zu bald er-

---

in den „Konfessionen“ zu früh angesetzt ist. Der Wendepunkt im Garten bezeichnete allerdings eine endgültige Abkehr von seinem früheren Leben, aber zum neuplatonischen Idealismus; es war also erst die Durchgangsstufe zum Christentum, dem er sich vollständig erst 4 Jahre später zugewendet hat. [Vgl. Loofs in Herzogs Realencyclopädie, 3. Aufl., Band 2, S. 266 ff.]

„hören und mich sofort von meiner irdischen Lust heilen, „ich aber wollte sie lieber befriedigen als beseitigt sehen. „Mit den schärfsten Worten geißelte ich meine Seele, und „doch schrak sie zurück; sie zögerte, obgleich sie keine „Entschuldigung hatte. . . Ich sagte zu mir selbst: ‚Jetzt „will ich', und als ich das sagte, war ich fest entschlossen. „Ich war nahe daran, es zu tun, und doch tat ich es nicht. „Ich nahm wohl einen neuen Anlauf und kam auch dem „Ziel ganz nahe, aber völlig erreichte ich es doch noch „nicht. Ich zögerte noch, dem Tode zu sterben und dem „Leben zu leben. Und das Böse, an das ich mich gewöhnt „hatte, hielt mich fester als das bessere Leben, mit dem „ich es noch nicht versucht hatte[1]."

Trefflicher kann man die Zwiespältigkeit des Willens nicht schildern: wie es dem höheren Streben gerade noch an jener letzten Zuspitzung, jener zum Handeln treibenden Schärfe fehlt, jener „kraftsteigernden Energie" (um den psychologischen Terminus zu gebrauchen), durch die es befähigt wird, seine Fesseln zu sprengen, wirksam ins Leben zu treten und die niederen Triebe auf immer zu unterdrücken. Von dieser Erregbarkeit edlerer Neigungen werde ich später noch des weiteren zu handeln haben.

Eine gute Beschreibung der Zwiespältigkeit des Willens findet sich auch in der schon erwähnten Selbstbiographie Henry Allines, des Evangelisten von Neu-Schottland. Die Sünden des armen Jünglings waren, wie wir sehen werden, ziemlich harmloser Art; sie störten ihn aber in seinem wahren Beruf und bekümmerten ihn deshalb sehr.

„Ich führte jetzt ein sehr moralisches Leben, aber ich „fand doch keine Ruhe in meinem Gewissen. Ich gewann „Ansehen unter jungen Leuten, die von meinem Gemüts„zustand damals nichts wußten, und ihre Hochschätzung „wurde bald ein Fallstrick für meine Seele, denn ich be„gann, an irdischen Freuden Gefallen zu finden. Zwar „schmeichelte ich mir noch, wenn ich mich nur nicht be„tränke, nicht fluchte und lästerte, so wäre es keine Sünde, „an ihren Scherzen und Lustbarkeiten teilzunehmen, und

---

[1]) Konfessionen, Buch 8. Kap. 5, 7. 11 (gekürzt).

„ich meinte, Gott erlaube jungen Leuten eine ehrbare Er-„holung, wie ich es nannte. Ich erfüllte noch eine Reihe „von Pflichten und hielt mich von allen groben Lastern „fern, und so ging es mir in Zeiten der Gesundheit und „äußeren Glücks auch ganz wohl; aber wenn ich Kummer „hatte, wenn ich von Krankheit oder anderen schweren „Gefahren bedroht war, so reichte meine Religion nicht „aus. Ich fühlte, etwas war nicht in Ordnung, und ich „fing an, Reue darüber zu empfinden, daß ich soviele „Lustbarkeiten besuchte. War dann aber der Kummer „vorbei, so übten der Teufel, mein eignes böses Herz, die „Bitten der Gefährten und meine Liebe zu der Gesell-„schaft der jungen Leute wieder einen so starken Reiz aus, „daß ich von neuem nachgab und immer mehr verwilderte; „zur selben Zeit setzte ich aber mein Beten und Bibellesen „im geheimen fort. Da Gott indes nicht wollte, daß ich „verderben sollte, rief er mich wieder und wieder und „wirkte so stark auf mein Gewissen ein, daß ich an den „Lustbarkeiten keine Befriedigung mehr fand. Mitten in „aller Fröhlichkeit überkam mich oft ein so starkes Gefühl, „mein Leben sei verloren und vergeudet, daß ich mich „aus der Gesellschaft fortwünschte. War sie vorbei, so „gelobte ich mir wohl auf dem Heimwege, an diesen Lust-„barkeiten nie wieder teilzunehmen, und bat Gott stunden-„lang um Vergebung. Aber sobald die Versuchung von neuem „an mich herantrat, gab ich doch wieder nach. Hörte ich „nur Musik und hatte erst ein Glas Wein getrunken, so „kam ich in gehobene Stimmung und beteiligte mich an „jeder Art Belustigung und Vergnügen, die ich nicht gerade „für Ausschweifung und offenkundiges Laster hielt. Aber „wenn ich dann von diesen irdischen Lustbarkeiten zurück-„kehrte, fühlte ich mich schuldiger denn je, und konnte „manchmal stundenlang kein Auge zutun, nachdem ich zu „Bett gegangen war. Ich war eins der unglücklichsten „Geschöpfe auf der Welt.

„Manchmal verließ ich die Gesellschaft (ich sagte auch „wohl dem Geiger, er solle aufhören zu spielen, ich sei „müde), ging hinaus und wanderte weinend und betend „umher, als wenn mir das Herz brechen müßte, und flehte „Gott an, er möge mich nicht verwerfen, noch mein Herz „hart werden lassen. Oh, was für unglückliche Stunden „und Nächte habe ich so zugebracht! Kam ich mit lustigen „Freunden zusammen und mein Herz war gerade recht „schwer, dann bemühte ich mich, ein möglichst vergnügtes

„Gesicht zu machen, damit sie nichts merken sollten. „Manchmal fing ich dann absichtlich mit den jungen Männern „oder jungen Mädchen eine Unterhaltung an oder schlug „ein lustiges Lied vor, um den Jammer meiner Seele zu „verbergen; dabei wäre ich lieber allein in einer Wildnis „gewesen, als in ihrer Gesellschaft bei ihren Vergnügungen „und Lustbarkeiten. So spielte ich monatelang den Heuchler „und stellte mich fröhlich; doch mied ich gleichzeitig „ihre Gesellschaft so viel wie möglich. Wie elend und un„glücklich war ich! Wo ich ging und stand, immer fühlte „ich die innere Unruhe, und doch blieb ich noch monatelang „der eigentliche Leiter der Lustbarkeiten, obgleich es „Pein und Qual für mich war, sie mitzumachen. Aber der „Teufel und mein eignes böses Herz trieben mich wie „einen Sklaven hin und her und sagten mir, ich müsse „dies und jenes tun, dies und jenes ertragen, mich hierhin „und dorthin wenden, um mein Ansehen aufrecht zu „erhalten und die Achtung meiner Genossen nicht zu ver„lieren. Die ganze Zeit über kam ich meinen Pflichten so „pünktlich wie möglich nach, scheute keine Mühe, um „mein Gewissen zu beruhigen, wachte sogar über meine „Gedanken und betete unausgesetzt. Denn ich meinte, „mein Verweilen in der irdisch-gesinnten Gesellschaft sei „nichts Sündhaftes, da ich keine Befriedigung dort fand, „sondern sie, wie ich glaubte, nur aus bestimmten Gründen „besuchte.

„Was ich aber auch tun mochte, mein Gewissen schrie „Tag und Nacht.“

Augustin sowie Alline gelangten schließlich zu innerem Frieden und innerer Einheit; und wir werden demnächst einige der Eigentümlichkeiten des Werdeganges solcher Vereinheitlichung näher zu betrachten haben. Sie mag allmählich kommen oder plötzlich eintreten, durch neue Gefühle oder durch neue Willenskräfte, durch neue Erkenntnisse oder durch mystische Erfahrungen vermittelt werden: immer schafft sie ein bestimmtes Freiheitsgefühl, und zwar im allerstärksten Maße gerade dann, wenn sie in religiöser Form auftritt.

Andererseits ist aber doch die Religion nur einer der Wege, auf denen die Menschen zur Einheit gelangen können. Die Beseitigung der inneren Zerrissenheit und

des inneren Zwiespalts ist ein allgemein psychologischer Vorgang, der sich auf verschiedene Weise im Geistesleben vollziehen kann und nicht notwendig religiöse Form annehmen muß. Es ist für die Beurteilung des religiösen Typus der Erneuerung, den wir betrachten wollen, wichtig, anzuerkennen, daß er nur eine Art aus einer Gattung darstellt, die auch noch andere Formen umfaßt. So kann z. B. die Erneuerung von der Religion zum Atheismus führen, oder von moralischer Ängstlichkeit zur Freiheit und Unabhängigkeit; oder sie kann dadurch veranlaßt werden, daß ein neuer Reiz oder eine neue Leidenschaft in das Leben des Menschen eintritt, wie Liebe, Ehrgeiz, Habgier, Rache oder Liebe zum Vaterland. In allen diesen Fällen haben wir psychologisch betrachtet genau denselben Vorgang: Sicherheit, Festigkeit und Gleichgewicht folgt auf eine Zeit der Erregung, des Zwanges und des inneren Widerspruchs. Auch in solchen nicht-religiösen Fällen kann der neue Mensch entweder allmählich oder aber plötzlich zum Durchbruch kommen.

Der französische Philosoph Jouffroy hat seine „counter-conversion“, wie Dr. Starbuck den Übergang vom Glauben zum Unglauben treffend genannt hat, aufs lebendigste geschildert. Jouffroy war schon lange von Zweifeln geplagt worden; aber die Krisis verlegt er auf eine bestimmte Nacht, da sein Unglaube fest und unerschütterlich wurde, welchem Vorgang dann unmittelbar tiefe Traurigkeit über seine verlorenen Illusionen folgte:

„Ich werde nie jene Dezembernacht vergessen, da „der Schleier zerriß, der meine eigene Ungläubigkeit vor „mir verhüllte. Ich höre noch meine Schritte in jenem „engen, kahlen Zimmer, in dem ich lange nach Schlafens- „zeit auf- und niederzugehen pflegte. Ich sehe noch den „Mond, der, halb hinter Wolken versteckt, hin und wieder „die gefrorenen Fensterscheiben erleuchtete. Die Stunden „der Nacht flogen vorbei, und ich merkte es nicht. Ängst- „lich folgte ich meinen Gedanken, wie sie immer tiefer, „bis auf den Grund meiner Seele hinabdrangen, und „nach einander alle Wahnvorstellungen verdrängten, durch

„die mir die letzten Tiefen meiner Seele verhüllt worden „waren, so daß diese nunmehr völlig klar vor meinen „Augen lagen.

„Vergeblich klammerte ich mich an die letzten „Glaubensüberzeugungen, wie sich ein schiffbrüchiger See- „mann an die Überreste seines Schiffes klammert. In „der Angst vor der unbekannten Leere, in die ich hinaus- „schwamm, dachte ich zurück an meine Kindheit, meine „Familie, meine Heimat, an alles, was mir lieb und teuer „war; aber der unerbittliche Strom meiner Gedanken war „zu stark: er zwang mich, alles fahren zu lassen, Eltern, „Familie, Erinnerungen und Überzeugungen. Die Unter- „suchung ging weiter, um so hartnäckiger und strenger, „je näher sie ihrem Ziele kam, und sie hielt nicht eher „inne, als bis sie es ganz erreicht hatte. Da erkannte „ich, daß mir nichts mehr geblieben, daß alles nieder- „gerissen war.

„Es war ein schrecklicher Augenblick, und als ich mich „gegen Morgen erschöpft auf mein Bett warf, hatte ich „das Gefühl, als ob mein früheres, so freundliches und „reiches Leben einem Feuer gleiche, das eben im Erlöschen „ist, und als ob sich vor mir ein neues, düsteres und ein- „sames Leben erhebe, in dem ich künftig allein leben „müßte, allein mit meinen verhängnisvollen Gedanken, die „mich dorthin verbannt hatten und die ich doch am „liebsten verflucht hätte. Die Tage, die dieser Entdeckung „folgten, waren die traurigsten meines Lebens[1]."

---

[1]) Th. Jouffroy, Nouveaux Mélanges philosophiques, 2. ed., S. 83. Ich füge zwei andere Berichte von „counter-conversion" hinzu, die auf einen bestimmten Augenblick angesetzt werden. Der erste stammt aus Prof. Starbucks Handschriftensammlung und gehört einer Frau an.

„Tief in meinem innersten Herzen war ich wohl stets mehr oder weniger skeptisch in bezug auf „Gott" gewesen. Meine ganze erste Jugend hindurch wurde diese Unterströmung von Skeptizismus immer stärker, wurde aber von den gefühlsmäßigen Momenten meiner religiösen Entwicklung eingedämmt und verdeckt. Als ich 16 Jahre alt war, trat ich in die kirchliche Gemeinde ein und wurde gefragt, ob ich Gott liebe. Ich antwortete mit dem herkömmlichen ‚ja'. Aber gleich darauf durchblitzte es mich: ‚Das ist nicht wahr!' Lange wurde ich von einem Gefühl der Scham und der Reue verfolgt wegen meiner Unwahrheit und wegen meiner Bosheit, daß ich Gott nicht liebte; und dem gesellte sich noch die Furcht zu, es

In John Fosters Abhandlung „Decision of Character“ (Entschiedenheit des Charakters) findet sich ein höchst lehrreicher Bericht über einen Fall, wie jemand plötzlich zum Geizhals wird:

„Ein junger Mann brachte in zwei oder drei Jahren „mit mehreren verschwenderischen Genossen in ruch„losen Schwelgereien ein großes Vermögen durch. Seine „Gefährten nannten sich zuerst seine Freunde; als „aber seine Mittel erschöpft waren, vernachlässigten und „verachteten sie ihn. Als er nun gar nichts mehr hatte, „ging er eines Tages aus, um seinem Leben ein Ende zu „machen. Eine Zeitlang wanderte er fast bewußtlos „dahin, bis er auf eine Anhöhe kam, von der seine früheren „Güter zu übersehen waren. Dort setzte er sich nieder „und blieb stundenlang in Gedanken versunken, bis er „plötzlich frohlockend aufsprang. Er hatte einen Entschluß „gefaßt, und zwar den, daß alle diese Güter wieder sein „werden sollten. Er hatte seinen Plan auch schon fertig,

---

könne vielleicht einen rächenden Gott geben, der mich furchtbar strafen würde. ... Mit 19 Jahren hatte ich Mandelentzündung. Ehe ich mich noch ganz erholt hatte, hörte ich erzählen, ein Scheusal von Mann habe seine Frau die Treppe hinuntergestoßen und sie dann noch geschlagen, bis sie die Besinnung verlor. Ich empfand ein wahres Grausen und sofort durchzuckte mich der Gedanke: ‚Ich kann keinen Gott gebrauchen, der so etwas geschehen läßt‘. Diesem Erlebnis folgten Monate stoischer Gleichgültigkeit gegen den Gott meines früheren Lebens, zu der Gefühle wirklicher Abneigung und hochmütigen Trotzes hinzutraten. Ich glaubte noch, es könne wohl einen Gott geben; wenn es der Fall sei, dann würde er mich voraussichtlich verdammen, aber ich würde das eben zu ertragen haben; irgend ein Furchtgefühl hatte ich kaum, und auch der Wunsch, ihn mir geneigt zu machen, lag mir fern. Seit diesem schmerzlichen Erlebnis habe ich nie wieder persönliche Beziehungen zu ihm gehabt.“

Das zweite Beispiel zeigt, ein wie kleiner, neu hinzukommender Reiz genügt, um das Gemüt in einen neuen Gleichgewichtszustand zu bringen, wenn die vorbereitende Entwicklung weit genug vorgeschritten ist. Es verhält sich mit einem solchen Reiz, wie mit dem letzten Strohhalm im Sprichwort, der das Kamel unter seiner Last zusammenbrechen läßt, oder wie mit dem Stich einer Nadel, der das Salz einer übersättigten Lösung plötzlich zum Krystallisieren bringt.

„und fing sofort an, ihn zu verwirklichen. Hastig schritt „er vorwärts und war entschlossen, die erste beste Gelegen„heit zu ergreifen, um Geld zu verdienen, und sei es auch „nur die geringste Kleinigkeit; zugleich beschloß er, keinen „Pfennig von dem, was er verdienen würde, unnötig aus„zugeben. Das erste, was seine Aufmerksamkeit erregte, „war ein Haufen Kohlen, der vor einem Hause abgeladen „worden war. Er erbot sich, sie an ihren Bestimmungsort „zu schaufeln oder zu karren, und wurde auch dazu an„gestellt. Er erhielt ein paar Groschen für die Arbeit, „und um seinem Entschluß gemäß zu sparen, erbat er sich „noch ein wenig Essen und Trinken und erhielt es auch. „Dann sah er sich nach neuer Arbeit um. Er unterzog „sich mit unermüdlichem Fleiß an verschiedenen Orten „einer Reihe niederer Dienstleistungen, die ihn bald längere, „bald kürzere Zeit beschäftigt hielten, und vermied es „dabei stets gewissenhaft, soweit es möglich war, auch „nur einen Groschen auszugeben. Er ergriff sofort jede „Gelegenheit, die seinen Plan fördern konnte, ohne die

---

Tolstoi schreibt: „S., ein aufrichtiger und intelligenter Mann erzählte mir von dem Erlöschen seines Glaubens wie folgt:

„Er war 26 Jahre alt, als er sich eines Tages auf der Jagd zur Schlafenszeit der Gewohnheit gemäß, die er sich von seiner Kindheit her bewahrt hatte, zu beten anschickte.

„Sein Bruder, der mit jagte, lag auf dem Heu und sah ihm zu. Als S. sein Gebet beendet hatte, und sich zum Schlafen umdrehte, sagte sein Bruder: ‚Das hast Du immer noch beibehalten?' Weiter wurde nichts gesprochen. Aber von jenem Tage an, der jetzt mehr als 30 Jahre zurückliegt, hat S. nicht mehr gebetet. Er nimmt nicht mehr das Abendmahl und geht auch nicht mehr zur Kirche. Und das nicht etwa, weil er die Überzeugungen seines Bruders kennen lernte, die er damals und dort zu seinen eignen machte; nicht weil er in seinem Innern einen neuen Entschluß faßte, sondern nur weil die von seinem Bruder gesprochenen Worte auf ihn gewirkt hatten, wie der Stoß mit dem Finger auf eine Mauer wirkt, die dem Einfallen schon nahe ist und nun durch ihr eigenes Gewicht zusammenstürzt. Diese Worte zeigten ihm, daß der Ort, wo seiner Meinung nach seine Frömmigkeit ihren Sitz habe, schon lange eine leere Stelle sei; daß die Worte, die er sprach, die Kreuze und Verbeugungen, die er während des Betens machte, Handlungen ohne inneren Sinn waren. Nachdem ihm aber ihre Sinnlosigkeit einmal zum Bewußtsein gekommen war, konnte er sie nicht länger beibehalten." Meine Beichte, Kap. I.

„Niedrigkeit der Beschäftigung zu beachten. Auf diese „Weise hatte er nach nicht zu langer Zeit so viel Geld „erworben, daß er ein paar Stück Vieh, dessen Wert zu „beurteilen er gelernt hatte, kaufen konnte, um es dann „wieder zu verkaufen. Schnell, aber vorsichtig verwandte „er seinen ersten Gewinn zu weiteren Vorteilen, führte „aber seine äußerste Sparsamkeit ausnahmlos aus. So „konnte er sich allmählich größeren Unternehmungen zu„wenden, und seine Einnahmen mehrten sich. Über den „weiteren Verlauf seines Lebens habe ich nichts gehört „oder habe es wieder vergessen, aber das Ende war, daß „er mehr erwarb, als er einst besessen hatte, und als ver„knöcherter Geizhals mit einem großen Vermögen starb [1]."

Ich wende mich nun den Fällen zu, die von unmittelbarem Interesse für uns sind, nämlich den religiösen. Ich führe zunächst einen solchen einfachster Art an, einen Bericht über die Bekehrung eines schon von Natur „leichtmütig" veranlagten Menschen zur Religion prinzipieller Leichtmütigkeit.

Mr. Horace Fletcher erzählt in seinem kleinen, Menticulture (Geisteskultur) betitelten Buch, ein Freund habe bei einer Unterhaltung über die von den Japanern durch Übung der Buddhistischen Disziplin erworbene Selbstbeherrschung zu ihm gesagt:

„‚Sie müssen frei werden von Ärger und Sorge.' Auf „den Einwand: ‚Ist denn das möglich?' habe er geant„wortet: ‚Ja, es ist den Japanern möglich, folglich muß es „auch uns möglich sein!'

„Auf meinem Rückwege dachte ich fortwährend an „die Worte ‚frei werden, frei werden'. Der Gedanke muß „mich auch während des Schlafens noch beschäftigt haben, „denn beim ersten Erwachen frühmorgens war er wieder „da, und gleich als ob mir eine Offenbarung geworden, „sagte ich mir: ‚Wenn es möglich ist, von Sorge und Angst „frei zu werden, warum soll man sie dann noch haben?' „Ich fühlte die Richtigkeit dieser Beweisführung und „machte mir die Schlußfolgerung sofort zu eigen. Das „Kind hatte entdeckt, daß es laufen könne; es verschmähte „fortab, zu kriechen.

---

[1]) Essay on Decision of Character, Letter 3.

„In dem Augenblick, da ich eingesehen hatte, diese Pest-„beulen Sorge und Ärger seien auszutilgen, verlor ich sie „auch. Mit der Entdeckung ihrer Schwäche waren sie „gebannt, und das Leben gewann für mich von nun an „ein ganz neues Aussehen.

„Immerhin so überzeugt ich auch von jenem Augen-„blick an von der Möglichkeit war, von den bedrücken-„den Leidenschaften frei zu werden: ich brauchte doch „einige Monate, ehe ich mich in meiner neuen Lage voll-„kommen sicher fühlte. Indes da die gewöhnlichen Anlässe „zu Sorge und Ärger immer wieder kamen und ich ihnen „auch nicht im geringsten Grade nachgab, so fürchte und „beachte ich sie nun nicht mehr und ich wundere mich „selbst über das Zunehmen meiner Energie und meiner „Willensstärke, über meine Kraft, mich den verschiedensten „Lagen anzupassen, und über meine Fähigkeit, alles zu „lieben und zu schätzen.

„Ich habe seit jenem Morgen schon mehr als zehn-„tausend Meilen mit der Eisenbahn fahren müssen und „hatte mit denselben Gepäckträgern, Schaffnern, Hotel-„kellnern, Hausierern, Kolporteuren und Kutschern zu tun, „die mir früher eine Quelle von Verdruß und Unannehm-„lichkeit gewesen; aber ich kann mich auf keine einzige „Unhöflichkeit besinnen. Alles hat sich plötzlich für mich „zum Guten gewandt; ich bin gleichsam nur für das Gute „empfänglich.

„Ich könnte von vielen Erfahrungen berichten, die meine „ganz neue Gemütsverfassung bekunden, aber eine mag „genügen. Im Begriff, eine Reise anzutreten, von der ich „mir viel Freude und Gewinn versprach, sah ich den Zug, „den ich benutzen wollte, ohne mich abdampfen, da mein „Gepäck nicht rechtzeitig zur Stelle war, — aber ich empfand „nicht das leiseste Gefühl von Ärger oder Ungeduld. Der „Hausknecht des Hotels kam laufend und schnaufend auf „den Bahnhof, als der Zug eben meinen Augen entschwand. „Als er mich erblickte, sah er aus, als wenn er schon auf „Schelte gefaßt sei, und fing an zu erzählen, wie er in einer „Straße ins Gedränge geraten sei, aus dem er nicht wieder „habe herauskommen können. Als er fertig war, sagte ich zu „ihm: ‚Es schadet gar nichts, Sie konnten ja nichts dafür, „so wollen wir es nur morgen noch einmal versuchen. „Hier ist Ihr Geld, es tut mir leid, daß Sie so viel Mühe „dafür gehabt haben.‘ Er machte solch erstauntes und „freudestrahlendes Gesicht, daß ich sofort für den Aufschub

„meiner Abreise entschädigt war. Am nächsten Tage „wollte er nicht einen Groschen für seine Dienste annehmen, „und wir sind Freunde fürs Leben geblieben.

„Während der ersten Wochen meiner Erfahrung hütete „ich mich nur vor Sorge und Ärger; da ich aber inzwischen „auch die andern niederdrückenden und erniedrigenden „Leidenschaften verloren hatte, so fing ich an, einer Ver„bindung zwischen ihnen nachzuspüren, bis ich überzeugt „war, daß sie alle aus den beiden erwähnten Wurzeln her„vorwachsen. Ich fühle mich nun schon so lange frei „davon, daß ich mich ganz sicher weiß, und ich könnte „mich ihren erniedrigenden Einflüssen, unter denen auch „ich einst, da sie das Erbteil der Menschheit bilden, zu „leiden hatte, ebensowenig aussetzen, als ein Geck sich „absichtlich in einer schmutzigen Gosse wälzen würde.

„Ich zweifle nicht, daß das, was mir wie eine Ent„deckung erschien, die Grundlehre des reinen Christen„tums, des reinen Buddhismus, der „Gemütskur", und schließ„lich aller Religionen ist; aber keine von ihnen hat sie in „dem Lichte eines leichten Ausscheidungsverfahrens dar„gestellt. Manchmal dachte ich, diese Ausscheidung möchte „vielleicht zu Gleichgültigkeit und Trägheit führen. Es „hat sich aber das Gegenteil herausgestellt. Ich fühle ein „solch lebhaftes Bedürfnis, etwas Nützliches zu leisten, „daß es mir ist, als wäre ich ein Knabe und der Feuereifer „zum Spiel wäre wiedergekommen. Ich könnte so gut „(oder besser) kämpfen als je, wenn sich eine Gelegenheit „böte; man wird durch solche Ausscheidung nicht zum „Feigling, da auch die Furcht mit ausgeschaltet wird.

„Vor keiner Zuhörerschaft empfinde ich Verlegenheit. „Als Knabe stand ich einmal unter einem Baum, in den „der Blitz schlug, und wurde so erschüttert, daß ich in „der Folge beim Gewitter stets in Aufregung geriet, bis „ich alle Angst grundsätzlich aufgab. Seither habe ich „auch beim ärgsten Gewitter keine Spur von Unbehagen „mehr gefühlt. Man gerät eben nicht mehr so häufig in „Erstaunen und man erschrickt weniger leicht bei uner„warteten Erscheinungen oder Geräuschen.

„Was mich persönlich betrifft, so mache ich mir jetzt „keine Gedanken darüber, wohin diese meine Befreiung „von Vorurteilen wohl führen mag. Ich zweifle nicht, daß „vollkommene Gesundheit, wie sie von der ‚christian „science‘ erstrebt wird, möglich ist, denn ich merke „deutlich, daß mein Magen bei der Verarbeitung der

„Nahrung, die ich ihm zuführe, jetzt viel besser seine „Pflicht tut, und daß er bei heiterer Stimmung viel leichter „verdaut als wenn ich schlechter Laune bin. Auch ver- „bringe ich meine kostbare Zeit nicht damit, über ein künftiges „Dasein oder einen künftigen Himmel nachzudenken. Der „Himmel, den ich in mir selber trage, ist so schön wie „irgend einer, der je verheißen ward oder den ich mir „vorzustellen vermag; und so will ich meine innere Ent- „wicklung ruhig weiter fortschreiten lassen, wenn sie nur „nicht durch Zorn oder dergl. gestört wird[1]."

Die ältere Medizin sprach von zwei Methoden, körperliche Krankheiten zu heilen, einer allmählich und einer plötzlich wirkenden, der sogenannten Lysis und Krisis. Auch im Reich des Geistes kann die innere Vereinheitlichung allmählich oder plötzlich erreicht werden. Tolstoi und Bunyan können uns zunächst wieder als Beispiele dienen, beide übrigens als Beispiele für den allmählichen Weg. Freilich müssen wir von vornherein zugeben, daß es schwierig ist, alle diese geheimsten Regungen der Herzen anderer aufzuspüren; auch fühlt man, daß ihre Worte nicht ihr ganzes Geheimnis enthüllen.

Wie es sich damit aber auch verhalten mag, Tolstoi schien doch durch sein fortgesetztes Fragen von einer Einsicht zur andern zu gelangen. Zunächst sah er ein, daß seine Überzeugung von der Sinnlosigkeit des Lebens nur dies endliche Leben in Betracht zog. Er suchte den Wert eines Gliedes in dem eines andern derselben Reihe; das Resultat konnte also nur eine jener unbestimmten Gleichungen der Mathematik sein, die mit $0 = 0$ endigen. Und der reflektierende Verstand kommt für sich allein allerdings nicht weiter; andere als bloß verstandesmäßige Kräfte — solche des Gefühls- oder des Glaubenslebens — müssen das Unendliche in das Bewußtsein treten lassen. Glaube an das Unendliche wie der schlichte Mann es tut, so wird es dir auch wieder möglich sein zu leben!

---

[1]) H. Fletcher: Menticulture or the A B C of True Living, New York und Chikago 1899, S. 26—36.

„Seit die Menschheit existiert, war da, wo Leben war, „auch der Glaube vorhanden, der das Leben erst möglich „macht. Der Glaube ist der Sinn des Lebens, der Sinn, „um dessentwillen der Mensch sich nicht selbst vernichtet, „sondern weiter lebt. Er ist die Kraft, durch die wir „leben. Wenn der Mensch nicht glaubte, er lebe für einen „bestimmten Zweck, so würde er überhaupt nicht leben. „Die Vorstellung von einem unendlichen Gott, von der „Göttlichkeit der Seele, von der Beziehung der mensch- „lichen Handlungen auf Gott — alles dies sind Vorstellungen, „die in den geheimsten Tiefen des menschlichen Denkens „entstanden sind, Vorstellungen, ohne die es kein Leben „geben würde, ohne die ich selbst nicht leben möchte. „Ich fing an einzusehen, daß ich kein Recht habe, mich „lediglich auf meinen Verstand zu verlassen und die Über- „zeugungen des Glaubens unberücksichtigt zu lassen; denn „sie allein geben Antwort auf die Frage nach dem Sinn „des Lebens.“

Indes kann man denn glauben wie die große Menge, die doch in den gröbsten Aberglauben versunken ist? Das ist ja unmöglich, — und doch: ihr Leben! ihr Leben! Das ist normal, das ist glücklich! Das ist eine Antwort auf die Frage!

Nach und nach kam Tolstoi zu der festen Überzeugung — er sagt, er brauchte zwei Jahre dazu — daß er nicht an dem Leben im allgemeinen Anstoß genommen habe, nicht an dem gewöhnlichen Leben der gewöhnlichen Menschen, sondern an dem Leben der oberen gebildeten Klassen, an dem Leben, wie er selbst es immer geführt hatte, dem konventionellen Leben voller Förmlichkeit, Künstlichkeit und persönlichen Ehrgeizes. Er hatte ein verkehrtes Leben geführt, er mußte deshalb ein anderes anfangen. Für die täglichen Bedürfnisse arbeiten, allen Lügen und Eitelkeiten abschwören, helfen, wo immer zu helfen ist, einfach sein, an Gott glauben: darin würde man wieder Glück finden.

„Ich erinnere mich eines Tages im ersten Frühling; „ich war allein im Walde und lauschte seinen geheimnis- „vollen Lauten. Ich horchte, und meine Gedanken richteten „sich auf die Frage, die sie nun schon seit 3 Jahren be-

„schäftigte, auf die Frage nach Gott. Aber die Vorstellung „von Gott! sagte ich zu mir — wie bin ich nur zu dieser „Vorstellung gekommen?

„Und bei solchem Nachdenken erwachte in mir wieder „ein froher Zug zum Leben. Alles wurde in mir lebendig, „alles bekam einen Sinn. Was suche ich noch weiter? — „fragte eine Stimme in mir. Er ist ja da, Er, ohne den „man nicht leben kann. Gott anerkennen und leben ist „ein und dasselbe. Gott ist Leben. Nun wohl, lebe, suche „Gott! ohne ihn gibt es kein Leben. . .

„Danach wurde alles in mir und um mich heller als „je zuvor, und das Licht ist niemals wieder ganz erloschen. „Ich war vom Selbstmorde gerettet. Wann der Wandel „sich vollzog, kann ich nicht genau sagen. Aber ebenso „unmerklich und allmählich wie die Kraft zu leben in mir „vernichtet worden und ich geistig gestorben war, so all- „mählich und unmerklich kam auch der Wille zum Leben „wieder zurück. Und wie sonderbar: dieser wiederkehrende „Wille war nichts Neues! Es war meine alte kindliche Glau- „benskraft, der Glaube, daß der einzige Zweck meines Lebens „der sei, besser zu werden. Ich gab das Leben der ‚Gesell- „schaft' auf; denn ich erkannte, daß es kein wahres Leben „sei, sondern lediglich eine Parodie aufs Leben, die nur das „Drum und Dran uns nicht als solche erkennen läßt."

Tolstoi hat danach als Bauer zu leben begonnen und hat sich seither stets — wenigstens verhältnismäßig — wohl und glücklich gefühlt.

Meines Erachtens beruhte sein Pessimismus damals nicht nur auf einer zufälligen Verdüsterung seiner Stimmung — wenn eine solche auch zweifellos mit im Spiel war —, er war vielmehr die notwendige Folge des Widerspruchs zwischen dem innersten Kern seines Wesens einerseits und seiner äußeren Lebensbetätigung anderseits. Trotz seiner schriftstellerischen Neigungen ist Tolstoi doch eine jener Urwaldnaturen, die durch die Nichtigkeiten und Unwahrhaftigkeiten, die Begierden, Verwirrungen und Grausamkeiten unserer nach außen glänzenden Kultur ganz und gar nicht befriedigt werden und die Wahrheit nur in der Natur selbst finden. Es bedeutete einen Wendepunkt für ihn, als er in seiner Seele Ordnung schuf, als er ihre wahre Heimat, ihre wahre Bestimmung entdeckte und aus der

Welt des Truges dahin flüchtete, wo für ihn Wege zur Wahrheit lagen. Es war ein Fall von zwiespältiger Persönlichkeit, die zögernd und allmählich zur Einheit, zur Ausgleichung kam. Nun werden gewiß nicht viele Menschen imstande sein, dem Beispiel Tolstois zu folgen, — vielleicht weil sie nicht genug echt menschliches Mark in den Knochen haben: aber doch werden die meisten die Empfindung haben, es wäre besser, wenn sie es könnten.

Bunyans Gesundung scheint sogar eine noch langsamere gewesen zu sein. Jahrelang wurde er durch Bibellesen abwechselnd froh und trübe gestimmt, schließlich aber wurde sein Glaube an die Erlösung durch Jesus Christus immer stärker.

„Ich fand meinen Frieden am Tage wohl zwanzigmal „und verlor ihn ebenso oft wieder; eben empfand ich noch „Trost, gleich darauf aber Unruhe; eben Frieden, und ehe ich „noch eine Achtelmeile gegangen war, war mein Herz so voller „Schuldgefühl und Angst, als nur je eins gewesen ist." Stand er unter dem Einfluß eines tröstlichen Schriftwortes, so schreibt er: „Dies gab mir Mut auf zwei oder drei „Stunden" oder: „Dies war heute ein guter Tag für mich; „ich hoffe, ich werde ihn nicht vergessen", oder: „Diese herr„lichen Worte waren so mächtig in mir, daß ich fast ver„ging; doch nicht vor Kummer und Unruhe, sondern vor „wahrer Freude und Frieden"; oder: „Dies nahm meinen „Geist wunderbar gefangen, es erleuchtete mich und be„schwichtigte alle jene stürmischen Gedanken, die früher „wie herrenlose Höllenhunde in mir gebellt und geheult „und ein entsetzliches Getöse gemacht hatten. Es zeigte „mir, daß Jesus Christus mich nicht ganz verlassen und „meine Seele nicht verworfen hatte."

Solche Perioden werden nun immer häufiger, bis er schreiben kann: „Und jetzt blieb nur noch das Nachwehen „des Sturmes; es hatte aufgehört zu donnern, nur ein paar „Tropfen fielen hin und wieder noch auf mich herab"; und endlich: „Nun fielen die Ketten endgültig von meinen „Füßen; ich wurde meines Kummers, meiner Fesseln ledig; „auch die Versuchungen hörten auf, so daß die drohenden „Worte der Schrift mich von jener Zeit an nicht mehr beun„ruhigten; nun lobte ich Gott auf allen meinen Wegen für „seine Gnade und Liebe zu mir. . . . Nun konnte ich mich „selbst im Himmel und auf der Erde zugleich sehen: im

„Himmel durch Christus, meinen Herrn, durch meine Ge-
„rechtigkeit und mein wahres Leben; auf der Erde aber
„durch meinen Leib... Christus war meiner Seele in jener
„Nacht ein köstlicher Erlöser und ich konnte vor Wonne,
„Friede und Siegesfreude, die er mir schaffte, kaum still liegen."

Bunyan wurde ein Diener des Evangeliums, und trotz seiner krankhaft nervösen Veranlagung und trotz der zwölf Jahre, die er als Gegner der Staatskirche im Gefängnis zubringen mußte, führte er ein ungemein tätiges Leben. Er stiftete Frieden und tat viel Gutes und seine unsterbliche Allegorie hat den Engländern den echten Geist religiöser Duldung nahe gebracht.

Aber weder Bunyan noch Tolstoi konnte zu der Sinnesart übergehen, die wir als „Leichtmütigkeit" bezeichnet haben. Sie hatten zu lange aus dem bittern Kelch getrunken, als daß sie dessen Geschmack je ganz hätten vergessen können. Das Universum, in dem sie nach ihrer Erlösung lebten, hatte doch noch seine Abgründe. Beide glaubten an ein Gut, das ihrer Traurigkeit die eigentliche Schärfe nahm; aber ein gewisses Maß von Traurigkeit blieb doch in eben dem Glauben, durch den sie überwunden war, zurück. Indes — für uns ist vor allem von Wichtigkeit, daß beide in ihrem eignen Bewußtseinsinhalt ein Moment finden konnten und tatsächlich fanden, das jene äußerste Traurigkeit überwand. Tolstoi bezeichnet es mit Recht als des Menschen eigentliche Lebenskraft. Denn das ist es in der Tat: ein Reiz, eine Anregung, ein Glaube, eine Kraft, die neuen Willen zum Leben einflößt, selbst angesichts des Übels, das vorher das Leben hatte unerträglich erscheinen lassen. Tolstois Beurteilung des Übels scheint in bezug auf die Einzelfälle unverändert geblieben zu sein. Seine späteren Werke zeigen ihn noch immer als unversöhnlichen Gegner des ganzen Systems der herkömmlichen Werte: der Gemeinheit des Lebens der feinen Welt, der Schändlichkeiten der Regierung, der Unwahrheit der Kirche, des Hochmuts der Beamten, der Gemeinheiten und Grausamkeiten, durch die oft große Erfolge allein errungen

werden, und aller anderen prunkvollen Verbrechen sowie überhaupt jeder verlogenen Einrichtung dieser Welt.

Bunyan überläßt diese Welt auch dem Teufel. Er sagt:

„Ich muß zunächst ein Todesurteil über alles fällen, „was zu diesem Leben gehört (und zwar rechne ich mich „selbst, mein Weib, meine Kinder, meine Gesundheit, „meine Freuden und alles andere dazu, was mir so tot ist, „wie ich ihm), wenn ich mich in betreff der zukünftigen „Welt durch Christus auf Gott verlassen will, und in betreff „dieser Welt muß ich das Grab mein Haus nennen, mich in „Dunkelheit betten, zum Verderben sagen: ‚Du bist mein „Vater‘, und zu dem Wurm: ‚Du bist meine Mutter und „meine Schwester.‘ . . Die Trennung von meinem Weib und „meinen armen Kindern hat mir oft ein Gefühl erregt, „als risse mir jemand das Fleisch von den Knochen, be- „sonders die Trennung von meinem armen blinden Kinde, „das meinem Herzen noch näher stand als alle andern. „Armes Kind, dachte ich, wieviel Kummer wirst du in „dieser Welt zu tragen haben! Du wirst geschlagen „werden, wirst betteln, Hunger, Kälte, Blöße und tausend „andere Fährlichkeiten dulden müssen, und jetzt kann ich „es kaum ertragen, daß der Wind dich anweht. Doch „muß ich euch alle Gott anvertrauen, wenn es mir auch „in der Seele weh tut, euch zu verlassen.“

Die Hochflut ekstatischen Freiheitsgefühls freilich scheint sich nie über des armen John Bunyans Seele ergossen zu haben.

Diese Beispiele mögen genügen, um uns im allgemeinen mit der Erscheinung bekannt zu machen, die als „Bekehrung“ bezeichnet zu werden pflegt. Weiterhin wollen wir nun ihre Eigentümlichkeiten und Begleiterscheinungen ins Auge fassen.

VII. Bekehrung.

Bekehrt oder wiedergeboren werden, Gnade erlangen, religiöse Erfahrungen machen, Gewißheit gewinnen: alles dies sind Ausdrücke, die den allmählichen oder plötzlichen Vorgang bezeichnen, durch den ein bis dahin gespaltenes Ich, das sich seiner Verkehrtheit, seiner Niedrigkeit und seines Elends bewußt ist, durch festeres Ergreifen religiöser Wirklichkeiten zur inneren Einheit gelangt, so daß es sich nunmehr auf rechtem Wege weiß, sich gehoben und glücklich fühlt. Das versteht man wenigstens im allgemeinen unter „Bekehrung", gleichviel ob man eine unmittelbare göttliche Einwirkung zur Hervorbringung eines derartigen seelischen Wandels für nötig hält oder nicht.

Betrachten wir nun die Elemente, aus denen der Bekehrungsprozeß sich aufbaut.

In jedem Lehrbuch über Psychologie kann man in dem Kapitel über „Assoziation" lesen, daß die Gedanken, Ziele und Zwecke des Menschen verschiedene innere Gruppen und Systeme bilden, die relativ unabhängig voneinander sind. Jedes Ziel, dem der Mensch folgt, erweckt eine bestimmte Art von Interesse und Erregung, sammelt die dazugehörigen Vorstellungen zu einer Gruppe und ordnet sie sich unter. Und wenn die Ziele und Zwecksetzungen verschiedener Art sind, so haben die Vorstellungsgruppen oft sehr wenig miteinander gemein. Wenn eine Gruppe gegenwärtig ist und das Interesse in Anspruch nimmt, so können alle mit andern Gruppen in Verbindung stehenden Vorstellungen aus dem geistigen Gesichtsfelde ausgeschlossen sein. Wenn der Präsident der Vereinigten Staaten für die

Ferien mit Ruder, Büchse und Angel in den Wald zieht, so ändert er sein Gedankensystem vollständig. Die Aufregungen, die ihm aus seinem Amt erwuchsen, sind gänzlich in den Hintergrund getreten; die amtlichen Gewohnheiten sind durch die Gewohnheiten eines Naturmenschen ersetzt, und diejenigen, die ihn nur als emsigen Beamten kannten, würden ihn nicht wieder erkennen, wenn sie ihn als Sommerfrischler sähen.

Wenn er nun nicht wieder zurückgehen und sich nie wieder von politischen Interessen beherrschen lassen würde, so wäre er für die Beurteilung des praktischen Lebens ein vollkommen umgewandeltes Wesen. Das abwechselnde Hervortreten verschiedener Charakterzüge, wie es sich bei dem Übergang von einer Betätigung zur andern zeigt, nennen wir gewöhnlich nicht Umwandlung, weil dieser Wechsel zu häufig und zu schnell eintritt. Wenn aber ein bestimmtes Ziel so fest wird, daß es alle anderen aus dem geistigen Leben verdrängt, so pflegen wir eine solche Erscheinung als Umwandlung zu bezeichnen, sie vielleicht als solche auch anzustaunen.

Solche Umwandlungen sind die vollkommensten Spaltungen des Ich. Eine weniger vollkommene Art ist das gleichzeitige Nebeneinanderbestehen zweier oder mehrerer Gruppen verschiedener Ziele, deren eines praktisch wirksam ist und zur Tätigkeit anspornt, während die andern fromme Wünsche bleiben und praktisch zu keinem Ergebnis kommen. Augustins Streben nach einem reineren Leben war eine Zeit lang derart. Ein weiteres Beispiel würde der Präsident sein, wenn er sich im Glanze seines Amtes fragte, ob nicht alles eitel und ob nicht das Leben eines Holzhauers dem seinen vorzuziehen sei. Solche vorübergehenden Wünsche sind reine Velleitäten, bloße Launen. Sie liegen an der Peripherie des geistigen Lebens, während das eigentliche Selbst des Menschen, seine innersten Kräfte mit ganz anderen Gedankenreihen beschäftigt sind. Da in unserem Leben ein beständiger Wechsel unserer Interessen stattfindet, so verschieben sich demgemäß auch unsere Ge-

dankenreihen von den mehr peripherischen zu den mehr zentralen Regionen des Bewußtseins. Ich erinnere mich z. B., daß mein Vater eines Abends, als ich noch jung war, aus einer Bostoner Zeitung den Teil von Lord Giffords Testament vorlas, der die Stiftung dieser vier Vorlesungs-Zyklen enthielt. Damals dachte ich noch nicht daran, daß ich einst Philosophieprofessor werden würde, und das Gehörte lag mir so fern, als ob es sich auf den Mars bezöge. Und nun bin ich mit der Gifford-Stiftung aufs engste verbunden und setze augenblicklich meine ganze Kraft daran, mich erfolgreich in ihren Dienst zu stellen. Meine Seele ist jetzt mitten in den Boden verpflanzt, der einst kaum für sie existierte, und spricht von ihm wie von ihrem eigensten Gebiet.

Wenn ich „Seele" sage, so braucht man das Wort nicht notwendig im metaphysischen Sinne zu verstehen. Man bedient sich zwar bei der Behandlung solcher Fragen fast unwillkürlich der metaphysischen Sprache: aber doch beschreiben auch die Buddhisten und die Anhänger Humes die Tatsachen ganz zutreffend mit ihren Lieblingsausdrücken, die sich auf das Erscheinungsgebiet beschränken. Für sie ist die Seele nur ein Ablauf von Bewußtseinszuständen. Aber jeweilig gibt es ein Bewußtseinselement, das sozusagen den Brennpunkt bildet, den Reiz ausübt und von dem wie von einem Mittelpunkt aus das Ziel erfaßt wird. Wenn wir von diesem Element des Bewußtseins sprechen, so gebrauchen wir unwillkürlich Ausdrücke, die geeignet sind, es von allen übrigen zu unterscheiden, wie z. B. „hier", „dies", „jetzt", „mein" oder „mich"; die übrigen bezeichnen wir dagegen mit „da", „dann", „jenes", „sein" oder „dein", „es" und „nicht ich". Aber ein „hier" kann sich in ein „da" verwandeln, ebenso wie das „da" zu einem „hier" werden kann, und „mein" und „nicht mein" ihren Platz vertauschen können.

Solche Umlagerungen bringen dann auch Veränderungen in den Gefühlserregungen hervor. Was uns heute noch bedeutsam und von größtem Interesse schien, läßt uns

morgen schon kalt. Es ist, als schauten wir von jener zentralen Stelle aus auf alles Übrige; dort entsteht auch persönliches Wünschen und Wollen; — kurz, sie ist der Schwerpunkt unserer inneren Kraft, während uns alles Übrige mehr oder weniger gleichgültig ist.

Ob solche Ausdrücke ganz exakt sind, das ist augenblicklich bedeutungslos; sie sind jedenfalls exakt genug, wenn sie die Erfahrungen, die ich habe erläutern wollen, deutlich machen.

Nun können in unseren Gefühlsinteressen große Schwankungen vorkommen und die Brennpunkte sich fast so schnell verschieben, wie Funken, die verbranntes Papier durchflackern: dann haben wir das schwankende und gespaltene Ich, von dem wir schon sprachen. Der Brennpunkt des Bewußtseins, der Punkt, von dem aus das Ziel erfaßt wird, kann aber auch auf immer in eine bestimmte Vorstellungsgruppe zu liegen kommen: und wenn dann der Wandel gleichzeitig ein religiöser ist, so nennen wir ihn Bekehrung, besonders wenn es sich um einen plötzlichen Vorgang handelt.

Wir wollen von jetzt an, wenn wir von dem Brennpunkt in eines Menschen Bewußtsein sprechen, als Bezeichnung desjenigen Ideenkreises, für den er lebt und aus dem heraus er sich betätigt, den Ausdruck „der gewohnheitsmäßige Mittelpunkt seines persönlichen Innenlebens“ gebrauchen. Es bedeutet für jeden Menschen einen großen Unterschied, ob eine oder die andere Ideengruppe den Mittelpunkt seines Innenlebens bildet. Und in bezug auf die verschiedenen Ideengruppen, die er besitzt, macht es wieder einen großen Unterschied, ob sie dem Mittelpunkt zurücken, oder ob sie an der Peripherie bleiben. Ein Mensch „bekehrt sich“ heißt also nach dieser Terminologie, daß religiöse Vorstellungen, die früher in seinem Bewußtsein an der Peripherie lagen, jetzt eine zentrale Stelle einnehmen, und daß religiöse Ziele jetzt den gewohnheitsmäßigen Mittelpunkt seines persönlichen Innenlebens bilden.

Fragt man aber die Psychologie, wie die Umlagerung im Geiste des Menschen vor sich geht, und warum die Ziele, die an der Peripherie lagen, in einem bestimmten Augenblick in den Mittelpunkt rücken, so vermag sie keine befriedigende Antwort zu geben. Sie kann zwar den psychischen Vorgang im allgemeinen beschreiben, aber im Einzelfall ist sie nicht imstande, über alle besonderen dabei wirksamen Kräfte genaue Auskunft zu erteilen. Weder ein außenstehender Beobachter noch der Mensch selbst, an dem sich der Wandel vollzieht, kann eine erschöpfende Erklärung dafür geben, daß bestimmte Erfahrungen den Mittelpunkt seines Innenlebens so plötzlich verschieben, oder warum sie oft so lange damit zögern. Wir haben wiederholt denselben Gedanken, führen wiederholt dieselbe Handlung aus; aber eines Tages durchklingt uns die wirkliche Bedeutung des Gedankens zum erstenmal, oder die Handlung wird plötzlich für uns zu einer moralischen Unmöglichkeit. Wir wissen nur, daß es tote Gefühle, tote Vorstellungen und kalte Glaubensüberzeugungen gibt, und daß es anderseits auch warme und lebendige gibt. Und wenn eine warm und lebendig in uns wird, so muß sich alles um sie herum gruppieren. Wir könnten etwa sagen, die Wärme und Lebendigkeit repräsentierten nur die lang zurückgehaltene, jetzt tätige „wirkende Kraft" der Vorstellung: aber auch das wäre lediglich eine Umschreibung; denn woher kommt plötzlich die wirkende Kraft? Alle Erklärungsversuche bleiben so unbestimmt und allgemein, daß wir die ausgesprochene Besonderheit der ganzen Erscheinung nur um so deutlicher erkennen.

Schließlich kommen wir wieder auf das vielgebrauchte Gleichnis vom mechanischen Gleichgewicht zurück. Das Bewußtsein ist ein Komplex von Vorstellungen, von denen jede eine bestimmte Erregung hervorruft und sowohl treibende als hemmende Motive auslöst, die sich gegenseitig zurückdrängen oder fördern. Die Gesamtheit der Vorstellungen ändert sich im Lauf der Zeit, indem alte ausscheiden und neue hinzukommen, und die Motive

wechseln mit dem zunehmenden Alter des Organismus. Ein bestimmtes Gefüge geistiger Kräfte kann gerade wie ein Gebäude durch solche allmählich erfolgenden Veränderungen unterwühlt und erschüttert werden und sich doch noch eine Zeit lang rein gewohnheitsmäßig aufrecht erhalten. Aber eine neue Vorstellung, eine plötzliche Gefühlserregung oder sonst irgend ein Vorgang, bei dem sich die innere Veränderung zeigt, kann das ganze Gefüge zusammenstürzen lassen. Dann wird der Schwerpunkt an eine tiefere Stelle verlegt; denn die neuen Vorstellungen, die bei der Neugruppierung in die Mitte rücken, scheinen jetzt dort verankert zu sein, und so bleibt der neue Bau bestehen.

Feste Vorstellungsverbindungen und Gewohnheiten üben häufig einen verzögernden Einfluß in der Veränderung des Gleichgewichts aus. Neue Einsicht, wie immer sie erworben sein mag, fördert die Veränderung, und der langsame Wandel unserer Triebe und Neigungen unter dem unmerklichen Druck der Zeit hat einen ungeheueren Einfluß. Übrigens können alle diese Einflüsse in unterbewußter oder halb unbewußter Weise wirken[1].

Und bei einem Menschen, dessen unterbewußtes Leben reich entwickelt ist und dessen Motive sich gewöhnlich in

---

[1]) Jouffroy ist ein Beispiel dafür: „Auf diesen Tiefpunkt war mein Innenleben bereits gekommen und von meinem ursprünglichen Glauben hatte ich mich nach und nach weit entfernt. Aber diese traurige Umwandlung hatte sich nicht im hellen Licht meines Bewußtseins vollzogen; häufige Gewissensbisse und heilige Ehrfurcht hatten sie mich verabscheuen gelehrt; so gestand ich mir selbst nicht ein, wie weit jene Umwandlung schon vorgeschritten war. Sie hatte sich ganz in der Stille vollzogen durch eine unwillkürliche Entwickelung, an der ich ohne Schuld war; und obgleich ich in Wirklichkeit schon lange kein Christ mehr war, hätte ich doch — so unschuldig fühlte ich mich — bei dem bloßen Gedanken geschaudert und hätte es als Verleumdung angesehen, wenn ich eines solchen Abfalls beschuldigt worden wäre.“ Es folgt der oben wiedergegebene Bericht Jouffroys über seine „counter-conversion“.

der Stille ausreifen, können wir ein solches Erlebnis nie erschöpfend beschreiben; sowohl für den Betreffenden selbst wie für den Beobachter wird oft ein unerklärbarer Rest zurückbleiben. Gemütsaufregungen — zumal solche heftiger Art — haben häufig auf die Umgestaltung des Geisteslebens einen außerordentlich starken Einfluß. Jeder weiß, wie plötzlich und heftig sich Liebe, Eifersucht, Schuldbewußtsein, Furcht, Reue oder Zorn eines Menschen bemächtigen können[1].

Hoffnung, Glücks- und Sicherheitsgefühl, Entschlossenheit — alles Gefühle, die für den Vorgang der Bekehrung charakteristisch sind — können sich ebenso plötzlich einstellen. Und Gefühle, die mit solcher Plötzlichkeit und Heftigkeit auftreten, verursachen gewöhnlich weitere Veränderungen.

Professor Starbuck hat in seiner Religions-Psychologie auf dem Wege einer statistischen Untersuchung gezeigt, wie ähnlich in ihren Äußerungen die gewöhnliche Bekehrung junger, in pietistischen Kreisen erzogener Leute jener Entfaltung eines reicheren geistigen Lebens ist, die ganz allgemein im Jünglingsalter einzutreten pflegt. Das Alter ist dasselbe: die Zeit vom 14. bis zum 17. Lebensjahr. Die Symptome sind die gleichen: das Gefühl der Unvollständigkeit und Unvollkommenheit; Grübeln, Niedergeschlagenheit, krankhafte Selbstbeobachtung und Sündenbewußtsein; Angst um das Jenseits; Kummer über Zweifel und dergl. Und auch der Erfolg ist derselbe: ein beglückendes Gefühl von Befreiung und Objektivität, da das Selbstvertrauen erstarkt, indem man seine Fähigkeiten unter höhere Gesichtspunkte stellt. Auch abgesehen von den Beispielen von Erweckung be-

---

[1]) Beispiele sind kaum nötig; doch vergleiche man in betreff der Furcht S. 154ff.; in betreff der Reue denke man an Othello nach seinem Mord; in betreff des Zorns an Lear nach Cordelias ersten Worten, in betreff der Entschlossenheit an J. Fosters Erzählung S. 173ff.

gegnen wir sowohl in dem unfreiwilligen Erwachen der religiösen Gefühle wie in dem gewöhnlichen Sturm und Drang der Jugendzeit mystischen Erfahrungen, die das Subjekt selbst durch ihre Plötzlichkeit in Erstaunen setzen, gerade wie es bei Bekehrungen durch Erweckung der Fall ist. Die Analogie ist in der Tat eine vollständige, und Starbucks Urteil über diese in der Jugend gewöhnlichen Bekehrungen scheint das allein richtige zu sein: Bekehrung ist ihrem Wesen nach eine normale Erscheinung des Jünglingsalters; sie erfolgt, wenn das Kind die engen Grenzen seines bisherigen geistigen Lebens überschreitet, um in das weitere und reifere Verstandes- und Gemütsleben einzutreten.

„Die Kirche", sagt Dr. Starbuck, „benutzt bewußterweise die Neigungen des Jünglingsalters; sie weiß, die Hauptaufgabe im Jünglingsalter ist, den Menschen aus der Kindheit zu einem neuen, reifen Leben, zu einem persönlichen Innenleben zu führen. Sie zeigt daher solche Mittel, durch welche die normalen Neigungen gekräftigt werden. Sie kürzt die Sturm- und Drangzeit ab." Die religiösen Bekehrungserscheinungen dauern nach der Statistik dieses Forschers ungefähr den fünften Teil der Zeit, den die Sturm- und Drangperiode umfaßt, aber sie sind viel intensiver; auch verbinden sich mit ihnen viel häufiger körperliche Begleiterscheinungen, wie Schlaf- und Appetitlosigkeit. „Der wesentliche Unterschied scheint der zu sein, daß die Bekehrung die Periode, in welcher der Mensch zu einem bestimmten Punkte der Entwickelung gebracht wird, inhaltlich reicher macht, sie aber auch abkürzt[1]."

Die Bekehrungen, die Dr. Starbuck hier im Sinne hat, sind natürlich vor allem solche von Alltagsmenschen, die durch Unterweisung, Ermahnung und Beispiel für eine ganz bestimmte Überzeugung gewonnen werden. Die Sonderform, die sie uns zeigen, ist also das Resultat von Beeinflussung und Nachahmung.

---

[1]) E. D. Starbuck: The Psychology of Religion S. 224. 262.

Wenn sie ihre Entwickelung in anderen Bekenntnissen und anderen Ländern durchmachten, so würden, wenn auch die Umwandlung im wesentlichen dieselbe wäre, die Nebenumstände doch verschieden sein. Bei den Katholiken z. B. und in unseren eigenen Episkopalkirchen ist Angst und Sündenbewußtsein nicht so häufig wie in solchen Gemeinschaften, die Erweckungen begünstigen. Die Anhänger jener strengkirchlichen Richtungen verlassen sich in höherem Maße auf die Sakramente; daher braucht der persönliche Heilsglaube nicht so stark betont zu werden.

Aber jede Nachahmung setzt eine ursprüngliche Erscheinung voraus, und weiterhin wollen wir uns möglichst nur an erste, ursprüngliche Erfahrungen halten. Solche werden uns aber aller Wahrscheinlichkeit nach die — freilich selteneren — Erlebnisse Erwachsener deutlicher zeigen.

Professor Leuba ordnet in einem beachtenswerten Artikel über die Psychologie der Bekehrung[1] die religiös-theologische Seite des religiösen Lebens fast ganz der moralischen unter. Das religiöse Gefühl definiert er als „das Gefühl von Anormalität, von moralischer Unvollkommenheit, von Sünde, um den technischen Ausdruck zu gebrauchen, begleitet von der Sehnsucht nach Friede und Einheit“. „Das Wort Religion“, sagt er, „wird mehr und mehr zur Bezeichnung der Gesamtheit der Regungen und Gefühle verwandt, die dem Bewußtsein der Sünde und dem Wunsch nach Befreiung von ihr entstammen“. Er gibt auch zahlreiche Beispiele von Sünden — von der Trunkenheit an bis hin zum geistlichen Hochmut —, um zu zeigen, wie der Mensch unter ihnen leiden und ebenso dringend nach Befreiung von ihnen verlangen kann, als wenn er vom Fieber geplagt würde oder sonst physisches Leid zu erdulden hätte.

---

[1]) Studies in the Psychology of Religious Phenomena, American Journal of Psychology VII 309.

Zweifellos umfaßt eine solche Definition eine ungeheuere Anzahl von Fällen. Besonders lehrreich ist der des Herrn S. H. Hadley, der nach seiner Bekehrung den Trunkenbolden in New-York ein tatkräftiger Helfer wurde. Er erzählt seine Rettung wie folgt:

„Eines Dienstags Abends saß ich in einem Lokal in „Harlem, ein heimatloser Trunkenbold, ohne Freund und „dem Tode nahe. Ich hatte alles versetzt oder verkauft, „um mir nur etwas zu trinken kaufen zu können. Ich „konnte ja nicht einschlafen, wenn ich nicht schwer be-„trunken war. Tagelang hatte ich nichts gegessen und die „vier letzten Nächte hatte ich von Mitternacht bis zum „Morgen unter den Fieberschauern des Delirium tremens „gelitten. Ich hatte früher oft gesagt: ‚Ich werde nie als „Landstreicher auf der Straße liegen, lieber gehe ich vor-„her ins Wasser‘. Aber der Herr richtete es so ein, daß, „als die Zeit wirklich kam, ich nicht imstande war, auch „nur den vierten Teil des Weges bis zum Fluß hinab zu „gehen. Als ich nun so dasaß und nachdachte, war es „mir plötzlich, als erblicke ich eine große und gewaltige „Erscheinung. Ich wußte damals nicht, was es war. Erst „später erkannte ich, daß es Jesus gewesen, der Sünder-„freund. Ich ging zum Zahltisch und schlug mit der Faust „darauf, daß die Gläser klirrten. Die umstehenden Trinker „sahen mich erstaunt und spöttisch an. Ich rief ihnen zu, „ich würde nie mehr einen Schluck trinken, und wenn ich „auf der Straße sterben müßte. Dabei hatte ich das „Gefühl, als wenn das tatsächlich noch vor dem Morgen „geschehen würde. Da sagte mir eine innere Stimme: „‚Wenn du dein Versprechen halten willst, so geh und laß „dich einschließen.‘ Ich folgte der Stimme und ging auf „die nächste Polizeiwache.

„Man brachte mich in eine enge Zelle, und es schien „mir, als ob so viele Teufel mit mir hereingekommen wären, „als nur in der Zelle Platz finden konnten. Aber nicht „nur sie waren bei mir; nein, Gott sei Dank auch jener „liebe Geist, der in dem Lokal zu mir gekommen war, „war wieder gegenwärtig und sagte: Bete. Ich betete, und „obgleich es mir nicht viel half, betete ich weiter. Sobald „ich meine Zelle verlassen konnte, wurde ich auf dem „Polizeigericht verhört und dann wieder in die Zelle zurück-„geführt. Schließlich wurde ich freigelassen, begab mich in „meines Bruders Haus und wurde hier treulich gepflegt. So-

„lange ich im Bett lag, verließ mich der mahnende Geist „keinen Augenblick, und als ich mich am folgenden Sonntag- „morgen erhob, fühlte ich, daß dieser Tag mein Schicksal „entscheiden würde; gegen Abend kam mir dann der Ge- „danke, in Jerry Mac Auleys Missionshaus zu gehen. Ich „tat es. Der Saal war bereits dicht gefüllt, und nur mit „Schwierigkeit kam ich in die Nähe des Rednerpultes. Da „sah ich den Apostel der Trunkenbolde und der Ver- „kommenen, jenen Gottesmann Jerry Mac Auley. Er stand „auf und unter tiefem Schweigen erzählte er seine Bekehrung. „Aus dem Mann sprach eine solche Aufrichtigkeit, daß er „jeden überzeugte, und ich sagte zu mir selbst: ‚Ich möchte „wissen, ob Gott auch mich retten kann‘. Weiter hörte ich „noch das Zeugnis von 25 oder 30 Personen, die alle vom „Trunk errettet worden waren: da reifte auch in mir der „Entschluß, gerettet zu werden oder gleich auf der Stelle „zu sterben. Als dann die Aufforderung zur Bekehrung „erging, kniete ich mit einer Menge von Trunkenbolden „nieder. Jerry betete zuerst. Dann betete Frau Mac Auley „inbrünstig für uns. Welch ein Kampf tobte da in meiner „armen Seele! Eine heilige Stimme flüsterte: Komm! Der „Teufel sagte: Tu's nicht! Ich zögerte nur einen Moment; „dann betete ich in größter Herzensangst: ‚Lieber Jesus, „kannst du mir helfen?‘ Kein sterblicher Mund vermag die „unendliche Herrlichkeit jenes Augenblicks zu schildern. „Meine Seele bis dahin von undurchdringlichem Dunkel „erfüllt, wurde jetzt von strahlender Helle und Sonnenglanz „durchleuchtet. Ich fühlte, ich war frei. Welch köstliches „Gefühl der Sicherheit, Freiheit und Ruhe in Jesus! Ich „fühlte, daß Christus in seinem ganzen Glanz und mit aller „seiner Macht in mein Leben eingetreten war, daß wirklich „alles Alte abgetan, daß alles neu geworden!

„Von diesem Augenblick an bis jetzt habe ich nie mehr „Verlangen nach Alkohol gehabt und ich hätte mich auch „durch keinerlei Versprechungen bewegen lassen, wieder „zu trinken. Ich versprach Gott in jener Nacht, wenn er „mir den Durst nehmen würde, so wollte ich mein ganzes „Leben in seinen Dienst stellen. Er hat meinen Wunsch erfüllt, „und ich habe mich bemüht, mein Versprechen zu halten.“

Dr. Leuba bemerkt mit Recht, es sei wenig theologisch Lehrhaftes in einem solchen Erlebnis enthalten, das von dem dringenden Bedürfnis nach einem höheren Helfer ausgeht und mit dem Bewußtsein endet, die erbetene Hilfe

erhalten zu haben. Er gibt noch andere Beispiele für Bekehrungen von Trinkern, die rein ethischer Art sind. John B. Goughs Erlebnis z. B. bedeutet vom praktischen Gesichtspunkt aus die „Bekehrung“ eines Menschen, der nach wie vor Atheist bleibt, da weder Gott noch Jesus erwähnt wird [1].

Aber trotz der Wichtigkeit dieser Art von Erneuerung, bei der das verstandesmäßige Moment keine oder jedenfalls eine sehr geringe Rolle spielt, trennt sie Dr. Leuba doch zu scharf von den anderen Formen. Sie hat doch Ähnlichkeit mit der bewußt auf das innerste Selbst gerichteten Form der Schwermut, für die wir Bunyan und Alline als Beispiele anführten. Nun wissen wir aber bereits (s. Kap. VII), daß es auch objektive Formen von Schwermut gibt, in denen der Mangel einer vernünftigen Welt- und Lebensanschauung die Last bildet, die den Menschen niederdrückt — ich erinnere nur an Tolstoi [2]. So sind also verschiedene Momente bei der Bekehrung zu unterscheiden, und ihre verschiedenen Beziehungen zu dem Leben der einzelnen Menschen müssen wohl auseinander gehalten werden.

Manche Menschen z. B. werden nie, und können vielleicht unter keinen Umständen bekehrt werden. Religiöse Vorstellungen können nicht in den Mittelpunkt ihres geistigen Personlebens rücken. Sie mögen vortreffliche Menschen sein, Diener Gottes in praktischer Hinsicht, aber sie sind nicht Kinder seines Reiches.

Solche Unfähigkeit zu religiösem Glauben kann in verstandesmäßigen Bedenken begründet sein. Die religiösen Fähigkeiten können durch hemmende Weltanschauungen an ihrer normalen Entfaltung gehindert werden, z. B. durch

[1]) Ein Kellner leistete Gough zuerst „Heilands“-Dienste. General Booth, der Gründer der Heilsarmee, sagt, der erste wichtige Schritt zur Errettung Gesunkener sei der, sie fühlen zu lassen, daß ein guter Mensch sich wirklich für ihre Rettung interessiert.

[2]) Ein weiteres Beispiel zeigt z. B. das Leben J. St. Mills, vgl. seine Selbst-Biographie, New York 1873, S. 141. 148.

pessimistische oder materialistische Anschauungen, in denen ja so viele gute Seelen, die früher ihren religiösen Neigungen freien Lauf ließen, heute gleichsam erstarrt sind, oder durch agnostischen Indifferentismus, hinter dem sich in unseren Tagen soviele verschanzen und sich nicht getrauen, ihrem natürlichen Gefühl zu folgen. Bei manchen werden diese Hemmungen nie überwunden. Bis an das Ende ihres Lebens lehnen sie den Glauben ab; ihr geistiges Personleben konzentriert sich nie um ein religiöses Zentrum und so bleibt die Religion für sie stets bedeutungslos.

Bei anderen liegt der Schade noch tiefer. Es gibt Menschen, die in religiöser Beziehung ganz gefühllos sind; wir haben es bei ihnen mit einem wirklichen Mangel an religiösem Gefühl zu tun. Wie ein kaltherziger Mensch sich auch bei dem besten Willen nicht der freudigen Begeisterung hingeben kann, deren das sanguinische Temperament fähig ist, so kann eine geistlich tote Natur wohl den Glauben anderer bewundern und beneiden, aber nie von ähnlicher Begeisterung und ähnlichem Frieden erfüllt werden, wie diejenigen, die durch ihre Gemütsart zum Glauben getrieben werden. Alle diese Hemmungen können sich indessen auf eine gewisse Zeit beschränken. Selbst spät im Leben kann noch ein Auftauen stattfinden, selbst des verstocktesten Menschen Herz kann weich werden und sich religiösem Leben erschließen. Solche Fälle legen dann mehr als andere die Vorstellung nahe, die plötzliche Bekehrung erfolge durch ein Wunder.

Nun weist das geistige Leben der Menschen einen Unterschied auf, der in dem Bekehrungsprozeß zu einem schroffen Gegensatz führt, einem Gegensatz, auf den Professor Starbuck aufmerksam gemacht hat. — Versuchen wir, uns an einen vergessenen Namen zu erinnern, so helfen wir uns gewöhnlich, indem wir im Geist alle die Orte, Personen und Dinge durchgehen, die mit dem Worte in Beziehung standen. Aber manchmal ist die Anstrengung erfolglos; wir haben dann das Gefühl, als wenn durch weitere Bemühung die Aussicht auf Erfolg immer geringer werde,

als wenn der Name irgendwo eingeschlossen liege und jeder Druck ihn erst recht am Hochkommen hindere. Und dann hilft bisweilen das entgegengesetzte Mittel. Gib die Anstrengung vollständig auf, denk an etwas ganz anderes, und binnen kurzem wird der Name ganz von selbst „in dein Gedächtnis hineinspringen", wie Emerson sagt, als wenn er nie vermißt worden wäre. Ein verborgener Vorgang war durch unsere Anstrengung eingeleitet worden und ging weiter fort, nachdem die Anstrengung eingestellt worden war, und brachte so das Resultat wie von selbst zustande.

Ich kenne eine Musiklehrerin, erzählt Dr. Starbuck, die bei besonderen Schwierigkeiten zu ihren Schülern zu sagen pflegt: „Wir wollen jetzt aufhören das zu üben, es wird dann ganz von selbst kommen[1]."

Es gibt also eine bewußte, willensmäßige Art und eine unwillkürliche, unbewußte, in der geistige Resultate erzielt werden. Beispiele beiderlei Art finden wir auch in der Geschichte der Bekehrung: so erhalten wir zwei verschiedene Typen der Bekehrung, die Dr. Starbuck als willensmäßigen und als Typus der Selbsthingabe bezeichnet.

Bei dem ersteren ist die Erneuerung gewöhnlich eine allmähliche; sie besteht darin, daß nach und nach ein neues Gefüge der verschiedenen Geisteskräfte zustandekommt. Immerhin gibt es auch hier kritische Punkte, an denen die Entwickelung besonders schnell vor sich geht. Dieses psychologische Phänomen ist von Dr. Starbuck reich belegt worden. Auch im praktisch-geistigen Leben scheint die Entwickelung wie im körperlichen ruck- und stoßweise vor sich zu gehen.

„Der Sportsfreund gewinnt manchmal ganz plötzlich „ein Verständnis für besondere Feinheiten seines Sports „und erlangt dadurch erst die rechte Freudigkeit: gerade „so erwacht in einem Bekehrten die Wertschätzung für die „Religion. Bei jenem kann es durch fortgesetzte Übung „schließlich dahin kommen, daß seine Kunst sich im Eifer

[1]) Psychology of Religion S. 117.

„eines Wettkampfes gewissermaßen von selbst betätigt. „Ebenso kann ein Musiker plötzlich dahin gelangen, „daß technische Schwierigkeiten für ihn nicht mehr exi- „stieren, daß er in einem Augenblick der Inspiration gleich- „sam das Instrument wird, durch das die Musik sich Aus- „druck schafft. Der Verfasser hat zwei verschiedene ver- „heiratete Leute, deren Eheleben von Anfang an ein sehr „schönes war, sagen hören, sie hätten erst ein Jahr oder „noch länger nach ihrer Hochzeit den vollen Segen des „Ehelebens erkannt. So ist es auch mit der religiösen Er- „fahrung der Personen, die wir studieren[1]."

Wir werden bald noch mehr beachtenswerte Belege für unterbewußt reifende Vorgänge zu besprechen haben, die in Resultate auslaufen, deren wir uns plötzlich bewußt werden. William Hamilton und Professor Laycock in Edinburg gehörten zu den ersten, die auf solche Wirkungen aufmerksam gemacht haben; aber Dr. Carpenta hat — wenn ich nicht irre — zuerst den Ausdruck „unbewußte psychische Prozesse" (inconscious cerebration) eingeführt, der seitdem ein viel gebrauchter Terminus geworden ist. Wir kennen diese Vorgänge jetzt viel besser, als er sie kennen konnte; und da der Begriff „unbewußt" zweifellos für viele derselben eine falsche Bezeichnung ist, so ersetzen wir ihn besser durch „unterbewußt" oder „unterschwellig".

Für den willensmäßigen Typus der Bekehrung lassen sich leicht zahlreiche Beispiele finden[2]; aber sie sind

---

[1]) Psychology of Religion S. 385; vgl. auch S. 137—144 und 262.

[2]) C. G. Finney z. B. betont das Willensmoment: „Gerade in jener Zeit erschloß sich mir in vollem Umfang das Problem der christlichen Erlösung — in einer mir damals sehr wunderbaren Weise. Ich erkannte mit größter Klarheit die Bedeutung des Heilswerkes Christi in seiner ganzen Tiefe. Die verheißene Erlösung schien mir ein Geschenk zu sein, das man nur hinzunehmen braucht. Von mir wurde nichts weiter gefordert als daß ich bereit wäre, von meinen Sünden zu lassen und Christum anzunehmen. Nachdem diese Offenbarung kurze Zeit meinen Geist erleuchtet hatte, glaubte ich die Frage zu hören: ‚Bist du bereit, noch heute?' Ich antwortete: ‚Ja, noch heute bin ich bereit, Christum anzunehmen, oder ich will bei dem Versuch, es zu tun, sterben.'" Dann ging er in die Einsamkeit, und die Kämpfe, die er dort durchgemacht hat,

meist weniger interessant als solche, die den Typus der Selbsthingabe zeigen, bei denen die unterbewußten Wirkungen reicher und oft geradezu überraschend sind.

Ich will deshalb zu den letzteren eilen, um so mehr, als der Unterschied zwischen den beiden Formen letztlich kein wesentlicher ist. Selbst bei den Erneuerungen, die auf eigensten Willensentschluß zurückgehen, gibt es Zeiten teilweiser Selbsthingabe. Ja in den meisten Fällen muß (auch wenn der Wille selbst das Äußerste getan hat, um uns zu der vollen erstrebten Einheit zu bringen) der letzte Schritt, wie es scheint, doch anderen Kräften überlassen und ohne die Hilfe des Willens ausgeführt werden. Mit anderen Worten: die Unterwerfung wird doch notwendig. „Der persönliche Wille muß aufgegeben werden", sagt Dr. Starbuck.

---

beschreibt er uns selbst. Er konnte nicht beten, sein Herz war in Hochmut verhärtet. „Ich machte mir jetzt Vorwürfe, daß ich gelobt hatte, ehe ich den Wald verließe, mein Herz Gott zu schenken. Als ich es versuchte, merkte ich, daß ich es nicht vermochte ... meine Seele widerstrebte, ich konnte nicht zu Gott kommen. Der Gedanke an die Voreiligkeit meines Gelübdes, daß ich noch an jenem Tage mein Herz Gott darbringen oder bei dem Versuch sterben wollte, lastete schwer auf mir. Ich fühlte mich zwar gebunden, und doch war ich im Begriff, mein Gelübde zu brechen. Tiefe Niedergeschlagenheit und Mutlosigkeit überkam mich, und ich fühlte mich so schwach, daß ich mich kaum aufrecht halten konnte. Gerade in dem Augenblick war es mir wieder, als ob sich jemand mir näherte, uud ich sah mich um, ob es wirklich so sei. Aber da wurde mir wie eine Offenbarung deutlich, daß mein Hochmut die große hemmende Schwierigkeit sei. Der Gedanke, daß ich sehr böse sei, da ich mich schämte, von einem Menschen knieend vor Gott gesehen zu werden, ergriff mich mit überwältigender Macht, und ich schrie, so laut ich konnte, ich wolle nicht aufstehen, und wenn auch alle Menschen der Erde und alle Teufel der Hölle um mich wären. ‚Was!' sagte ich mir, „solch ein verworfener Sünder wie ich, der dem großen und heiligen Gott auf den Knieen seine Sünden bekennt, ich sollte mich schämen, wenn ein Mensch, ein Sünder gleich mir, mich knieend findet bei dem Bemühen, meinen beleidigten Gott zu versöhnen!' Die Sünde erschien mir furchtbar, unermeßlich. Sie riß mich nieder in den Staub." Memoirs S. 14—16 gekürzt.

„In vielen Fällen kommt es nicht eher zur Erlösung als bis der betreffende Mensch irgendwelchen Widerstand zu leisten aufhört.“

„Ich hatte gesagt, ich würde nicht nachgeben; aber als „mein Wille gebrochen war, war alles vorbei“, schreibt einer der Berichterstatter Starbucks. — Ein anderer schreibt: „Ich sagte einfach: ‚Herr, ich habe getan, was ich konnte, „ich überlasse jetzt alles Dir‘, und sofort kam tiefer „Friede über mich.“ Ein Dritter: „Plötzlich kam mir der „Gedanke, daß auch ich gerettet werden könnte, wenn „ich aufhörte, es allein zu versuchen, und wenn ich „Jesus folgte: da fühlte ich mich auch schon von meiner „Last befreit.“ Und wieder ein anderer: „Ich hörte schließ-„lich auf zu widerstreben und gab mich hin, obgleich es „ein harter Kampf war. Allmählich überkam mich das „Gefühl, daß ich getan hatte, was an mir war, und daß „Gott bereit sei, das Seine zu tun[1].“ — „Herr, Dein Wille „geschehe, verdamme oder rette mich!“ ruft John Nelson[2], erschöpft von dem eifrigen Ringen, der Verdammung zu entgehen; und in demselben Augenblick wurde seine Seele von Gott erfüllt.

Die Gründe, weshalb die Selbsthingabe schließlich doch unerläßlich ist, stellt Dr. Starbuck in interessanter und, wie mir scheint, richtiger Weise zusammen, — soweit solche schematischen Aufstellungen überhaupt Anspruch auf Richtigkeit haben können. — Zunächst: zwei Vorstellungen erfüllen das Gemüt dessen, der vor der Bekehrung steht; einmal die der gegenwärtigen Unvollkommenheit, des Unrechts, der „Sünde“, von der er sich gern losreißen möchte, und sodann das positive Ideal, dem er nachstrebt. Nun ist aber bei den meisten Menschen das Bewußtsein ihres gegenwärtigen Unrechts viel lebhafter als die Vorstellung irgend eines positiven Ideals. In den meisten Fällen nimmt tatsächlich die Sünde fast ausschließlich die Aufmerksamkeit in Anspruch, so daß die Bekehrung mehr ein sich von der Sünde Loßreißen als ein Streben nach

---

[1]) Starbuck: A. a. O. S. 91. 114.

[2]) Extracts from the Journal of Mr. John Nelson, London, S. 24.

Gerechtigkeit ist[1]." Das Ideal, dem der Menschen bewußtes Wissen und Wollen zustrebt, bleibt verschwommen und undeutlich. Jedoch arbeiten inzwischen die rein organisch reifenden Kräfte für ihr eigenes Ziel: das bewußte Streben löst unterbewußte Kräfte aus, die in ihrer Weise für die Neugestaltung wirken. Und die Neugestaltung, auf die alle diese tieferen Kräfte hinzielen, ist eine in sich selbst bestimmte und von dem bewußt vorgestellten und erstrebten Ideal durchaus verschieden. Sie kann deshalb durch bewußte Willensanspannung, die in anderer Richtung geht, geradezu gehemmt werden, ähnlich wie es bei vergessenen Worten der Fall ist, wenn wir zu angestrengt nach ihnen suchen.

Starbuck scheint das Wesen der Sache zu treffen, wenn er sagt, rein dem eigenen Willen folgen heiße, noch in jener Region leben, in der das niedere Selbst die Herrschaft hat. Übernähmen dagegen die unterbewußten Kräfte die Führung, so sei es wahrscheinlich das potentiell vorhandene bessere Selbst, das den Vorgang leite. Anstatt daß von außen schwerfällig und unklar darauf hingearbeitet wird, ist es jetzt selbst der wirksame Mittelpunkt. Was soll nun der Mensch tun? „Er soll sich hingeben", sagt Dr. Starbuck, „d. h. er soll sich auf jene höhere, in seinem Innern erwachsende Macht verlassen, die auf die Gerechtigkeit hinarbeitet, und soll diese sich in ihrer eigenen Weise auswirken lassen." Die Selbsthingabe bedeutet für diese Betrachtung den Anfang eines neuen Lebens. Dies Leben wird jetzt der Mittelpunkt einer neuen Persönlichkeit, und was man sonst nur objektiv als Ideal vorstellte, wird jetzt innerlich erlebt[2].

„Wo die Not am größten, ist Gottes Hilfe am nächsten" sagt die Kirche, um die Notwendigkeit der Selbsthingabe zu erweisen. Die Physiologie gibt demselben Gedanken so Ausdruck: Wenn wir alles tun, was in unserer Macht steht,

---

[1]) Starbuck S. 64.

[2]) Starbuck S. 115.

so wird unser Nervensystem selbst die Arbeit zu Ende führen. Beide Sätze geben demselben Tatbestand Ausdruck[1].

Wollen wir bei unserer eigenen Terminologie bleiben, so müssen wir sagen: Wenn sich der Keim des neuen persönlichen Lebens unterbewußt so weit entwickelt hat, daß er im Begriff ist sich zu entfalten, so darf er nicht mehr angerührt werden, sondern muß von selbst aufbrechen.

Wir haben uns der theoretisch-abstrakten Sprache der Psychologie bedient. Wie man es aber auch ausdrücken mag, der soeben beschriebene innere Vorgang ist stets ein Sich-Stützen des bewußten Selbst auf Kräfte, die — was immer sie sein mögen — jedenfalls dem Ideale näherkommen, als unser Erscheinungs-Leben, und die auf unsere Erlösung hinarbeiten; so erklärt sich, weshalb Unterwerfung stets als der entscheidende Wendepunkt im religiösen Leben angesehen worden ist und immer angesehen werden wird — soweit nämlich der Begriff religiöses Leben rein geistig gefaßt wird, und nicht im äußerlich kultischen Sinne. Ja man kann sagen, die ganze Entwicklung des Christentums zur Innerlichkeit bestehe in erster Linie in dem immer größeren Gewichtlegen auf die durch Selbstunterwerfung herbeizuführende Krisis. Vom Katholizismus zum Luthertum und von da zum Kalvinismus, weiter zur Lehre Wesleys und von dieser — ganz außerhalb des traditionellen Christentums — zum reinen „Liberalismus" oder transzendentalen Idealismus (in der Gemütskur-Form oder einer anderen, die mittelalterlichen Mystiker, Quietisten, Pietisten und Quäker mit eingeschlossen) können wir das stufenweise Fortschreiten der Vorstellung einer unmittelbaren göttlichen Hülfe nachweisen, die dem einzelnen Menschen zuteil wird, ohne daß ein Lehr- und Sühnapparat dazu nötig wäre.

Die Psychologie und die religiöse Erfahrung sind demnach soweit in voller Übereinstimmung; beide rechnen mit Kräften, die außerhalb des bewußten Ich liegen

---

[1]) Starbuck S. 113.

und seinem Leben Erlösung bringen. Aber die Psychologie bezeichnet diese Kräfte als unterbewußte, schreibt ihre Wirkungen physiologisch bestimmten Nervenprozessen zu und behauptet also, daß sie nicht über die menschliche Sphäre hinausliegen; die christliche Theologie betont dagegen, es seien unmittelbare, übernatürliche Wirkungen der Gottheit. Wir wollen diese Differenz noch nicht als endgültig betrachten, sondern die Frage vorläufig offen lassen — die weitere Untersuchung mag uns instand setzen, den Gegensatz zu mildern.

Wenden wir uns noch einen Augenblick der Psychologie der Unterwerfung zu.

Wenn wir einem Menschen, der sich sündig, elend und trostlos fühlt und keinen Augenblick über dies Bewußtsein hinwegkommt, einfach sagen, ihm fehle gar nichts, er solle sich nur nicht mehr grämen, nicht unzufrieden und bange sein, so wird er das sehr abgeschmackt finden. Das Einzige, was er ganz sicher weiß, ist ja gerade, daß ihm sehr viel fehlt, und der von uns vorgeschlagene Weg erscheint ihm nur als kaltherzige Unwahrheit. Dazu reicht der „Wille zum Glauben“ nicht aus. Wir können uns wohl in einem Glauben, dessen Anfänge wir bereits haben, befestigen; aber wir können uns nicht einen einheitlichen Glauben neu schaffen, wenn unser Verstand uns nachdrücklich des Gegenteils versichert. Die uns vorgeschlagene bessere Gemütsverfassung tritt in jenem Falle in der Form einer reinen Negation des einzigen uns möglichen Zustandes an uns heran; unser Ziel kann aber nicht eine reine Negation sein.

Es gibt nur zwei Wege, wie wir Zorn, Kummer, Furcht, Verzweiflung und andere unliebsame Stimmungen überwinden können. Der eine ist der, daß eine entgegengesetzte Stimmung überwältigend über uns hereinbricht, und der andere der, daß wir in unserem Kampf vollständig erlahmen, erschöpft niederfallen, ihn aufgeben und gleichgültig werden. Unsere Gefühlsnerven stellen die Arbeit ein und wir verfallen in zeitweilige Apathie. Nun

haben wir Beweise dafür, daß dieser Zustand einer zeitweiligen Erschöpfung nicht selten den Übergang zur Bekehrung bildet. Solange das selbstsüchtige Bangen der kranken Seele die Tür hütet, findet das volle Vertrauen der gläubigen Seele keinen Eingang. Weicht aber das erstere auch nur auf einen Augenblick, so kann das letztere die günstige Gelegenheit benutzen; und hat es sich einmal seinen Platz erobert, hat es auch alle Aussicht ihn zu behaupten. Carlyles Teufelsdröckh geht von dem ewigen Nein durch den Zustand der Indifferenz zum ewigen Ja über.

Als Beispiel zitiere ich David Brainerd:

„Als ich eines Morgens wie gewöhnlich einsam spazieren „ging, erkannte ich plötzlich, daß alle meine Bemühungen und „Vorsätze, mich selbst zu erretten oder zu erlösen, völlig „vergeblich seien. Jeder Ausweg war mir verschlossen, „ich erschien mir schlechthin verloren. Ich erkannte, es „würde mir ewig unmöglich sein, irgend etwas zu meiner Be„freiung und Errettung zu tun. Ich hatte so heiße und flehent„liche Bitten emporgesandt, wie mir überhaupt nur möglich „war, aber ich fühlte, daß mir alle Gebete nicht halfen; denn „Selbstsucht hatte mich beten heißen, nicht ein einziges Mal „hatte mich der Gedanke an die Ehre Gottes dazu getrieben. „Ich sagte mir, daß meine Gebete Gott nicht die geringste „Verpflichtung auferlegten, mir seine Gnade zuzuwenden, und „daß nicht mehr Tugend und Verdienst in ihnen sei, als „wenn ich mit der Hand im Wasser geplätschert hätte. Ich „hatte Gott meine Verehrung, mein Fasten und mein „Gebet dargebracht und hatte behauptet und in der Tat „wirklich manchmal gedacht, ich tue etwas zur Ehre Gottes; „in Wahrheit aber bewog mich dazu immer nur das Streben „nach eigenem Glück. Ich konnte also auch nichts von „ihm beanspruchen, es sei denn seinen Fluch ob meiner „Heuchelei und Gaukelei. Denn als ich durchschaute, wie „ich immer nur meine Selbstsucht gepflegt hatte, da er„schien mir alle meine religiöse Betätigung als gemeine „Gaukelei, als ein großes Lügengewebe: das Ganze war „nichts als Selbstanbetung und eine abscheuliche Entheili„gung Gottes.

„Ich war in dieser Gemütsverfassung, wie ich mich „erinnere, von Freitag Morgen bis zum folgenden Samstag „Abend (d. 12. Juli 1739), zu welcher Zeit ich wieder den-

„selben einsamen Weg wandelte. In diesem Zustande „trauervoller Schwermut versuchte ich zu beten; „aber ich fand weder hierzu noch zu einer anderen „religiösen Betätigung den Mut. Meine religiösen „Interessen, und Stimmungen waren vergangen. „Ich meinte, der Geist Gottes habe mich ganz „verlassen; ich war zwar nicht unglücklich, „aber niedergeschlagen, als wenn nichts im „Himmel und auf der Erde mich wieder fröhlich „machen könnte. Als ich mich so fast eine halbe „Stunde lang bemüht hatte zu beten — zwar in „sehr törichter, unvernünftiger Weise, wie ich selbst „urteilte — da wurde meine Seele, als ich in einem „dichten Hain wandelte, von unaussprechlicher Klarheit „durchströmt. Ich meine nicht eine äußere Helligkeit, „nicht das Bild irgend einer Lichtgestalt, sondern eine „neue, innerliche Erfassung oder Anschauung Gottes, wie „ich sie nie vorher auch nur in ähnlicher Weise gehabt „hatte. Ich hatte keine besondere Vorstellung von „einer einzelnen Person der Dreieinigkeit, weder des Vaters, „noch des Sohnes, noch des Heiligen Geistes, aber die „göttliche Klarheit schien mich zu umleuchten. Meine „Seele jauchzte vor unaussprechlicher Freude, solch einen „Gott, solch ein erhabenes göttliches Wesen zu sehen, und „ich war innerlich froh und zufrieden, daß er auf ewig „über alles Herr sei und bleibe. Meine Seele war von der „Vollkommenheit Gottes so berauscht und entzückt, daß „ich ganz in ihm aufging. Wenigstens dachte ich gar nicht „an meine eigene Erlösung, überhaupt kam mir kaum der „Gedanke, daß es so ein Geschöpf wie mich gäbe. Ich „blieb in diesem Zustande voll innerer Freude, Frieden und „Erstaunen, bis es fast dunkel war, ohne daß ich ein Nach„lassen bemerkte; dann fing ich an, darüber nachzudenken „und zu fragen, was ich eigentlich gesehen hatte, und den „ganzen Abend war meine Seele in süßem Frieden. Ich „fühlte mich in einer neuen Welt, und alles um mich her „erschien mir anders als sonst. Da erkannte ich die un„endliche Weisheit des Herrn, der mich diesen einzig-wahren „Weg geführt hatte, und wunderte mich, daß ich je an „einen anderen hatte denken können, daß ich meine eigenen „Bemühungen nicht längst aufgegeben und diesen lieblichen, „gesegneten und vortrefflichen Weg eingeschlagen hatte. „Wenn ich durch meine eigenen Leistungen oder auf „irgend eine Weise, wie sie mir früher vorgeschwebt hatte,

„hätte gerettet werden können, so würde ich das jetzt von „ganzer Seele verschmäht haben. Ich wunderte mich, daß „nicht die ganze Welt diesen Heilsweg ‚allein durch die „Vermittlung Jesu Christi' erkannte und ergriff[1]."

Ich habe die Stelle, welche das Aufhören des bisherigen Angstgefühls bezeugt, im Druck hervorgehoben. In vielen, vielleicht in den meisten Berichten reden die Verfasser, als wenn mit diesem Aufhören das Auftreten des höheren Gefühls unmittelbar zusammenfalle[2]; oft aber sprechen sie auch so, als ob die höheren Gefühle von sich aus die niederen vertrieben. Dies trifft sicherlich für viele Fälle zu, wie wir gleich sehen werden; aber oft scheint es auch zweifellos so zu liegen, daß beide Bedingungen — unterbewußtes Reifen der einen Stimmung und Nachlassen der anderen — gleichzeitig gewirkt haben, um das Resultat zustande zu bringen.

„Als T. W. B., ein Anhänger Nettletons, in einen ge„radezu krampfartigen Zustand von Sündenbewußtsein ver„fallen war, aß er den ganzen Tag nichts, schloß sich am „Abend in voller Verzweiflung in seinem Zimmer ein und „schrie laut: ‚Wie lange, o Herr, wie lange noch?' ‚Nach„dem ich dies und ähnliche Worte mehrmals wiederholt „hatte', erzählt er, ‚schien ich plötzlich in einen Zustand „von Bewußtlosigkeit zu sinken. Als ich wieder zu mir „kam, lag ich auf den Knieen und betete, aber nicht für „mich, sondern für andere. Ich war in Gottes Willen

---

[1]) Edward and Dwight: Life of Brainerd, New-Haven 1822, S. 45—47.

[2]) Stellen wir die ganze Erscheinung als eine Änderung des Gleichgewichts dar, so könnten wir sagen, die Bewegung der neuen psychischen Kräfte zum Mittelpunkt der Persönlichkeit und das Zurückweichen der alten an die Peripherie (oder das Emporsteigen bestimmter Reihen über die Bewußtseinsschwelle und das Hinabsinken anderer unter dieselbe) seien nur zwei Formen, einen unteilbaren Vorgang zu beschreiben. Das ist zweifellos oft durchaus richtig, und Starbuck hat recht, wenn er urteilt, Unterwerfung und neue Selbstbestimmung seien, so verschieden sie auf den ersten Blick auch zu sein scheinen, „tatsächlich ein und dasselbe. Die Unterwerfung betrachtet die Wandlung vom Standpunkt des alten Ich, die Selbstbestimmung von dem des neuen Ich". A. a. O. S. 160.

„ergeben und war bereit, alles hinzunehmen, was er als „gut für mich erachten würde. Mein Interesse für mich „selbst schien in dem Interesse für andere ganz aufzugehen [1].“

Unser großer amerikanischer Erweckungsprediger Finney schreibt: „Ich sagte zu mir selbst: ‚Was ist das nur? Ich muß den Heiligen Geist ganz verscheucht haben. Ich habe mein Schuldbewußtsein ganz verloren; ich bange mich nicht mehr um meine Seele — der Geist muß mich verlassen haben; ich war ja nie in meinem Leben weniger besorgt um meine eigene Erlösung als jetzt.‘ Ich versuchte, mein Schuldbewußtsein wieder zurückzurufen, die Sündenlast, unter der ich mich so lange dahingeschleppt hatte, wieder auf mich zu nehmen. Aber ich bemühte mich vergebens, mir Angst einzureden. Ich war so ruhig und friedevoll, daß ich fast Sorge darüber empfand, und fürchtete, meine Gemütsverfassung sei nur eine Folge davon, daß ich den Geist verscheucht hätte [2].“

Aber zweifellos gibt es auch Personen, bei denen das höhere Leben, wenn es einmal die nötige Kraft erlangt hat, ganz unabhängig von irgend welchem Nachlassen, ja selbst bei völligem Mangel irgend eines vorherigen ausgesprochenen Gefühls alle Hindernisse beseitigt und wie eine plötzliche Flut hereinbricht. Das sind die eigentlich charakteristischen und merkwürdigen Fälle, diejenigen augenblicklicher Bekehrung; an sie hat sich stets in besonderem Maße die Vorstellung göttlicher Gnadenwirkung geheftet. Mit ihnen müssen wir uns im folgenden noch besonders eingehend beschäftigen.

Wir kommen also zu jenen auffallenden, plötzlichen Erlebnissen, von denen das des heiligen Paulus das hervorragendste ist und bei denen oft unter furchtbarer Aufregung und Verwirrung der Sinne in einem Augenblick eine vollständige Trennung zwischen dem alten und dem neuen

---

[1]) A. A. Bonar: Nettleton and his Labors, Edinburgh 1854, S. 261.
[2]) Charles G. Finney: Memoirs written by Himself, 1876, S. 17 u. 18.

Leben herbeigeführt wird. Bekehrung dieser Art ist zumal infolge der Rolle, die sie in der protestantischen Kirche gespielt hat, eine äußerst wichtige Erscheinung in dem Gebiet der religiösen Erfahrung.

Ich komme zunächst auf das Erlebnis jenes Henry Alline zurück und zitiere seinen Bericht vom 26. März 1775, da sein armes, zerrissenes Gemüt seine Einheit wiederfand:

„Als ich gegen Sonnenuntergang durch die Felder „wanderte und mein elendes, und verlorenes Leben „beklagte und unter meiner Last fast zusammenbrach, „meinte ich, ich wäre bejammernswerter, als je ein „Mensch gewesen. Ich kehrte nach Hause zurück, und als „ich eben über die Schwelle schritt, war es mir, als ob eine „leise aber eindringliche Stimme mir zuflüsterte: Du hast „nun gesucht, gebetet, an dir gebessert und gearbeitet, hast „die Schrift gelesen, sie gehört und darüber nachgedacht; „und was hast du dadurch für deine Erlösung erreicht? Bist „du der Bekehrung jetzt näher als früher? bist du jetzt „besser für den Himmel vorbereitet, würdiger, vor Gottes „unparteiischem Gericht zu erscheinen als früher?

„Ich fühlte mich so schuldbewußt, daß ich mich auch „nicht um einen Schritt näher glaubte, sondern mich für „verdammt und elend hielt wie zuvor.

„Solche Gedanken bestürmten mich, bis ich ins Haus „ging. Ich setzte mich nieder; alles war in mir in Ver„wirrung; mir war zu Mute wie einem Ertrinkenden, der „alle Hoffnung aufgegeben hat; aber plötzlich sah ich mich „wie in Todesangst um und erblickte auf einem Stuhl „einen Teil einer alten Bibel, den ich hastig ergriff. Ohne „mich zu besinnen schlug ich auf, und meine Augen „fielen auf den 38. Psalm; ich las ihn zum ersten Mal. Er „ergriff mich mit solcher Gewalt und ging mir so durch „die Seele, als ob Gott in mir, mit mir und für mich „betete. Um eben diese Zeit rief mein Vater die Familie „zum Gebet zusammen. Ich wohnte der Andacht bei, „aber ich achtete nicht auf das, was er betete, sondern „betete die Psalmworte weiter. O, hilf mir, hilf mir, Er„löser, rette mich, oder ich bin auf ewig verloren; wenn „du willst, so kannst du mich noch heute Nacht durch „einen Tropfen deines Blutes von meinen Sünden befreien „und den Zorn Gottes besänftigen. In dem Augenblick „wurde die Last des Schuldgefühls und der Verdammung „von mir genommen, das Dunkel schwand, mein Herz war

„demütig und voller Dankbarkeit, und meine Seele, die „noch vor wenigen Minuten wie unter Bergeslast geseufzt „und einen unbekannten Gott um Hilfe angefleht hatte, „war jetzt mit unsterblicher Liebe erfüllt; sie erhob „sich, von den Ketten des Todes und der Finsternis „befreit, auf den Schwingen des Glaubens und rief: mein „Gott! . . . Mitten in meiner Freude, kaum eine halbe „Stunde, nachdem meine Seele die Freiheit erlangt hatte, „zeigte mir der Herr meine Arbeit in seinem Dienst, „meinen Beruf, das Evangelium zu predigen. . . . Ich sehnte „mich so danach, der Sache Christi zu dienen, daß es mir „schien, als könnte ich gar nicht länger warten, sondern „müßte gehen, die Wunder der erlösenden Liebe zu ver- „künden. Ich verlor alle Freude an irdischen Vergnügungen „und irdischer Gesellschaft, und war auch stark genug, „ihnen fern zu bleiben[1]."

Der junge Alline wurde nach kürzester Zeit ohne gelehrtes Studium nur auf Grund seiner Bibelkenntnis und seiner eigenen Erfahrung christlicher Prediger, und von der Zeit an führte er ein so strenges und würdiges Leben, daß es mit dem der größten Heiligen in eine Reihe gestellt zu werden verdient. Aber so glücklich er in seiner Tätigkeit wurde, nie mehr fand er selbst an den unschuldigsten irdischen Freuden Geschmack. Wir müssen ihn mit Bunyan und Tolstoy zu denen rechnen, in deren Seele die Melancholie dauernde Spuren zurückließ. Seit seiner Erlösung gehörte er einer anderen Welt an: dies Leben war ihm nur noch eine traurige, mit Geduld zu ertragende Prüfungszeit. Noch in späteren Jahren schrieb er beispielsweise in sein Tagebuch: „Mittwoch, den 12ten predigte ich bei einer Hochzeit und hatte die Freude, dadurch irdische Lustbarkeit fern zu halten."

Der nächste Fall, den ich anführen will, ist an Professor Leuba berichtet worden. Dieser hat ihn in seinem schon einmal zitierten Artikel im 6. Band des American Journal of Psychology abgedruckt. Es handelt sich um einen Graduierten der Universität Oxford, den Sohn eines Geist-

[1]) Life and Journals, Boston 1806, S. 31—40.

lichen; sein Erlebnis gleicht in vielen Punkten dem klassischen Beispiel des Oberst Gardiner:

„In der Zeit zwischen meinem Oxforder Aufenthalt „und meiner Bekehrung betrat ich nicht ein Mal die „Kirche meines Vaters, obgleich ich 8 Jahre lang bei ihm „wohnte. Das Geld, das ich gebrauchte, verdiente ich „mir, indem ich für Zeitungen schrieb, und verbrachte es „in Zechgelagen mit jedem, der mit mir trinken wollte. „So lebte ich dahin; manchmal war ich eine ganze Woche „lang betrunken, darauf folgte gewöhnlich furchtbare Reue „und ich trank dann wohl einen ganzen Monat lang keinen „Tropfen.

„Ich wurde in meinem eigenen Schlafzimmer in meines „Vaters Pfarrhaus genau um 3 Uhr nachmittags an einem „heißen Julitage (13. Juli 1886) bekehrt. Da ich mich fast „einen Monat lang des Trinkens enthalten hatte, war mein „Gesundheitszustand vorzüglich, und ich war in keiner „Weise um meine Seele besorgt. Ja, ich dachte an jenem „Tage überhaupt nicht an Gott. Eine Bekannte sandte mir „ein Exemplar von Professor Drummonds Buch „Die „Naturgesetze in der Geisteswelt“ und fragte nach meinem „Urteil über den literarischen Wert desselben. Da ich auf „meine kritische Befähigung sehr stolz war und mich vor „meiner neuen Freundin in ein möglichst günstiges Licht „zu setzen wünschte, nahm ich das Buch mit in mein „Schlafzimmer, denn ich wollte ganz ungestört sein, es „gründlich durchstudieren und ihr dann meine Meinung „darüber schreiben. Hier war's, wo Gott mir persönlich „gegenübertrat, und ich werde die Begegnung nie ver„gessen. ‚Wer den Sohn hat, der hat das ewige Leben, „wer aber den Sohn nicht hat, der hat auch das ewige „Leben nicht‘: ich hatte den Vers schon oft genug gelesen, „aber der Unterschied war der, daß ich jetzt vor Gott „stand; meine Aufmerksamkeit war fest auf die Worte ge„richtet und ich konnte nicht eher weiterlesen, als bis ich „gründlich über ihre Bedeutung nachgedacht hatte. Erst „dann konnte ich mit Lesen fortfahren, und ich fühlte die „ganze Zeit über, daß ein anderes Wesen in meinem „Zimmer war, obgleich ich es nicht sehen konnte. Eine „wunderbare Ruhe herrschte, und ich fühlte mich unend„lich glücklich. Ich erkannte in einem Augenblick, daß „ich den Ewigen nie geahnt hatte und unentrinnbar dem „Verderben verfallen wäre, wenn ich damals gestorben „wäre ... Dann überkam mich leise, sanft, aber sicher ein

„Gefühl der Befreiung. Und was war es eigentlich? Die „alte, alte Erfahrung, die in der einfachsten Weise so „lautet: es ist kein anderer Name, darinnen ihr könnt selig „werden (denn allein der Name des Herrn Jesu Christi). „Kein Wort wurde zu mir gesprochen; meine Seele schien „meinen Heiland im Geiste zu sehen, und von jener „Stunde an bis jetzt — es sind fast 9 Jahre — habe „ich nie daran gezweifelt, daß der Herr Jesus Christus und „Gott der Vater an jenem Juli-Nachmittag beide gleich-„zeitig und beide mit der denkbar größten Liebe auf mich „einwirkten. Vollzog sich doch in mir eine so erstaunliche „Bekehrung, daß in weniger als 24 Stunden das ganze „Dorf davon hörte.

„Aber eine Prüfung stand mir noch bevor. Am Tage „nach meiner Bekehrung ging ich auf die Wiese, um „beim Heuen zu helfen, und da ich Gott nicht gelobt „hatte, mich des Trinkens zu enthalten oder mäßig darin „zu sein, trank ich zuviel und kam betrunken nach Hause. „Meine arme Schwester war tiefbetrübt; ich schämte mich „und ging sofort in mein Schlafzimmer. Sie folgte mir „und weinte heftig; sie sagte, ich sei nach meiner Be-„kehrung sofort wieder abgefallen. Aber, obgleich ich „stark getrunken hatte, wußte ich doch, daß Gottes an „mir einmal begonnenes Werk nicht vergebens sein würde. „Gegen Mittag betete ich nach 20 Jahren zum erstenmal „auf den Knieen zu Gott. Ich bat nicht um Vergebung, „ich fühlte, das hätte keinen Zweck gehabt, denn ich „würde sicherlich von neuem fehlen. Was tat ich also? „Ich gab mich ihm in dem festen Glauben hin, daß mein „armes Ich vernichtet werden, daß mir alles würde genommen „werden: und ich war bereit. In solcher Unterwerfung liegt „das Geheimnis eines heiligen Lebens. Von jener Stunde „an ist der Alkohol keine Versuchung mehr für mich „gewesen. Ich rühre ihn nicht mehr an, ich brauche ihn „nicht. Ebenso erging es mir mit dem Tabak. Nachdem „ich von meinem 12. Jahre an ein leidenschaftlicher Raucher „gewesen war, verlor ich jetzt plötzlich den Geschmack „daran und habe ihn auch nicht wieder bekommen. Auch „von allen anderen Gewohnheitssünden wurde ich dauernd „und vollständig befreit. Ich bin seit meiner Bekehrung „keinen Versuchungen mehr ausgesetzt gewesen."

Soviel von dem Oxforder Graduierten, bei dem wir so als Frucht der Bekehrung auch das vollständige Nach-lsen früherer Leidenschaften zu verzeichnen haben.

Die wunderbarste Bezeugung einer plötzlichen Bekehrung, die ich kenne, stammt von Herrn Alphonse Ratisbonne, einem freidenkenden französischen Juden, der in Rom 1842 zum Katholizismus übertrat. In einem Brief, den er einige Monate später an einen geistlichen Freund schrieb, berichtet er mit bewegten Worten über die begleitenden Umstände [1]. Die vorbereitenden Bedingungen scheinen unbedeutender Art gewesen zu sein. Er hatte einen älteren Bruder, der bekehrt und katholischer Priester war. Er selbst war irreligiös und fühlte Abneigung gegen seinen abtrünnigen Bruder und gegen die Geistlichen im allgemeinen. Als er in seinem 29. Jahr in Rom weilte, machte er die Bekanntschaft eines Franzosen, der ihn zu bekehren versuchte, nach zwei oder drei Unterredungen aber nicht mehr erreichte, als daß er ihn dazu brachte, sich halb im Scherz ein religiöses Medaillon um den Hals zu hängen und die Abschrift eines kurzen Gebetes an die Jungfrau Maria anzunehmen und zu lesen. Herr Ratisbonne berichtet, sein eigener Anteil an dem Gespräch sei nur ein oberflächlicher und spöttelnder gewesen; aber er bezeugt auch die Tatsache, daß ihn die Worte des Gebetes tagelang beschäftigten und daß er in der Nacht vor seiner Bekehrung eine Art Alpdrücken hatte, in dem ihm ein schwarzes Kreuz ohne Christus erschien. Indessen bis zum nächsten Mittag fühlte er sich noch vollkommen frei in seinem Gemüt und verbrachte die Zeit mit unbedeutenden Unterhaltungen. Nun lasse ich ihn selber sprechen:

„Wenn damals jemand zu mir gesagt hätte: ‚Alphonse, „in einer Viertelstunde wirst du Jesus Christus als deinen „Gott und Heiland anbeten, in einer einfachen Kirche „auf den Knieen liegen, das Gesicht ehrerbietig zu „Boden geneigt, einem Priester zu Füßen wirst du an „deine Brust schlagen, du wirst die Karnevalszeit in einem „Jesuitenkolleg zubringen, um dich auf die Taufe vorzu-

---

[1]) Ich zitiere nach einer italienischen Übersetzung dieses Briefes in der Biografia del Sig. M. A. Ratisbonne, Ferrara 1843.

„bereiten, willig, dein Leben für den katholischen Glauben „zu lassen, du wirst die Welt mit ihrem Schein und ihren „Freuden aufgeben, du wirst auf dein Vermögen, deine „Aussichten und wenn nötig auf deine Braut, die Liebe „deiner Familie, die Achtung deiner Freunde und auf die „Zusammengehörigkeit mit dem jüdischen Volk verzichten, „du wirst keinen anderen Wunsch haben, als Christo zu „folgen und bis zum Tode sein Kreuz zu tragen' — wenn — „sage ich, ein Prophet mir mit dieser Voraussagung ge„kommen wäre, so würde ich ihn einfach für völlig ver„rückt gehalten haben und für noch verrückter nur den, „der an die Möglichkeit geglaubt hätte, solch sinnloses „Gerede könne in Erfüllung gehen. Und doch bedeutet es „mir jetzt die ganze Weisheit und das allein wahre Glück.

„Als ich aus dem Café kam, traf ich den Wagen des „Herrn B. (das war der Freund, der ihn zu bekehren „suchte). Er hielt an und lud mich zu einer Fahrt ein, „bat mich aber erst ein paar Minuten zu warten, da er in „der Kirche San Andrea delle Fratte sein Gebet ver„richten wolle. Anstatt aber im Wagen zu warten, trat „ich selbst in die Kirche, um das Innere zu betrachten. „Die Kirche des San Andrea war ärmlich, klein und leer; „es war wohl niemand weiter anwesend. Kein Kunstwerk „fesselte meine Aufmerksamkeit und ich ließ meine Augen „mechanisch im Innern umherschweifen, ohne daß mich „irgend etwas besonders gefesselt hätte. Ich kann mich „nur noch an einen schwarzen Hund erinnern, der vor mir „hin und her lief, während ich meinen Gedanken nach„hing. Plötzlich war mir der Hund verschwunden, die „ganze Kirche war mir verschwunden, ich sah nichts mehr „. . . oder vielmehr ich sah, Gott weiß es, nur Eines allein. „Wie kann ich überhaupt davon sprechen! Menschliche „Worte können ja doch das Unaussprechliche nicht aus„drücken. Jede Beschreibung, und sei sie auch noch so „erhaben, kann nur eine Entheiligung der unaussprechlichen „Wahrheit sein.

„Ich lag in Tränen gebadet, bewußtlos auf dem Boden, „als Herr B. mich wieder ins Leben zurückrief. Ich konnte „auf seine vielen Fragen nicht antworten. Aber schließlich „nahm ich das Medaillon, das ich auf der Brust trug, und „mit überströmendem Gefühl küßte ich das Bild der „Jungfrau.

„Ja, sie war es, sie war es wirklich! [Er hatte eine „Vision der Maria gehabt.]

„Ich wußte nicht, wo ich war, noch wer ich war, ob „Alphonse oder jemand anders. Ich fühlte mich verändert „und glaubte, ich sei ein anderer. Ich suchte mich in „mir selbst und fand mich nicht. Im tiefsten Innern meiner „Seele fühlte ich ein Aufflammen hellster Freude. Ich „konnte nicht sprechen, und ich hatte auch nicht das Ver- „langen, über das Geschehene zu reden. Aber ich war ernst „und feierlich gestimmt und verlangte nach einem Priester. „Ich wurde zu einem solchen geführt und erst ihm erzählte „ich, als er mich aufs dringlichste aufgefordert hatte, „knieend und mit bebendem Herzen, so gut ich konnte, „was geschehen war. Eine deutliche Vorstellung von der „Wahrheit, die ich erkannt hatte und an die ich nun „glaubte, hatte ich selbst nicht. Alles, was ich sagen kann, „ist, daß mir plötzlich die Binde von den Augen fiel, und „nicht nur eine Binde, sondern die vielen Binden, mit denen „ich aufgewachsen war.

„Mir war, als käme ich aus einem Grabe, einem Ab- „grunde der Finsternis; jetzt aber war ich lebendig, wahr- „haft lebendig. Doch weinte ich, denn auf dem Grunde „jener Tiefe sah ich das ungeheuere Elend, aus dem „ich durch übergroße Gnade errettet worden war. Mir „schauderte bei dem Gedanken an meine Missetaten, be- „täubt, gerührt, überwältigt von Verwunderung und Dank- „barkeit. Nun wird man fragen, wie ich zu dieser neuen „Erkenntnis kam, denn ich hatte nie ein Religionsbuch „aufgeschlagen, noch je eine Seite aus der Bibel gelesen, „und die Lehre von der Erbsünde wird von den heutigen „Juden entweder bestritten oder ignoriert; ich kannte sie „denn auch — glaub ich — kaum dem Namen nach. Wie „kam ich nun damals zu ihrer Erkenntnis? Ich kann darauf „nur antworten, daß ich mich noch beim Eintritt in die Kirche „in geistiger Finsternis befand und mir beim Herauskommen „das helle Licht leuchtete. Ich kann die Veränderung „nicht besser charakterisieren, als durch den Vergleich „mit einem Blindgeborenen, dem plötzlich das Augenlicht „geschenkt wird. Er sieht, aber er kann das Licht, das „ihn umflutet und das ihn die Gegenstände sehen läßt, die „seine Verwunderung erregen, nicht beschreiben. Wenn wir „das physikalische Licht nicht erklären können, wie können „wir denn das Licht erklären, das die Wahrheit selber ist? „Und ich denke, ich bleibe bei der Wahrheit, wenn ich „sage: ich erfaßte jetzt, ohne die geringste Kenntnis vom „Buchstaben der kirchlichen Lehre zu haben, ihren tiefsten

„Sinn durch eine Art innerer Anschauung. Gefühlsmäßig „wurden mir diese Geheimnisse deutlicher, als wenn ich „sie gesehen hätte. Ich fühlte sie durch die unbeschreib-„lichen Wirkungen, die sie auf mich ausübten. Dies alles „ging in der Tiefe meines Gemüts vor sich, und jene Ein-„drücke — schneller als der Flug der Gedanken — „rüttelten meine Seele auf, brachten eine völlige Um-„wälzung in ihr hervor und führten sie gleichsam in eine „andere Richtung, auf neuen Wegen neuen Zielen zu. „Meine Beschreibung ist höchst ungenügend. Aber wie „können arme und dürftige Worte beschreiben, was nur „das Herz verstehen kann?“

Solche Fälle, die sich mit leichter Mühe ins Endlose vermehren ließen, zeigen, ein wie objektiv-reales und fest bestimmtes Ereignis eine plötzliche Bekehrung für den sein kann, der sie erlebt.

Während der Krisis erscheint er sich selbst — dafür liegen zahllose Beweise vor — als ein passiver Zuschauer, oder es kommt ihm so vor, als ob diese erstaunliche Wandlung von oben her an ihm vollzogen werde. Die Lehre der Kirche bringt diese Tatsache mit dem Dogma von der Gnadenwahl in Verbindung und schließt, daß der Geist Gottes in jenen bedeutsamen Augenblicken in besonders wunderbarer Weise mit uns sei, anders als sonst in unserem Leben: da werde unsere Natur vollständig um und neugeschaffen und wir erhielten Anteil an dem Wesen Gottes selbst.

Es scheint sich von hier aus zu ergeben, daß die Bekehrung plötzlich eintreten müsse, und die mährischen Brüder sind wohl die ersten gewesen, die diese Konsequenz gezogen haben. Die Methodisten folgten bald nach, wenn auch nicht in dogmatischer, so doch in praktischer Hinsicht, und John Wesley schrieb kurze Zeit vor seinem Tode:

„Allein in London fand ich 652 Anhänger unserer „Richtung, die sich über ihr Erlebnis ganz klar waren, und „an deren Zeugnis zu zweifeln ich keinen Grund hatte. „Sie alle erklärten ausnahmslos, sie seien plötzlich von der „Sünde erlöst worden, die Wandlung habe sich in einem „Augenblick vollzogen. Hätte die Hälfte von ihnen, oder

„ein Drittel, oder nur einer unter je zwanzig erklärt, bei „ihnen sei der Prozeß ein allmählicher gewesen, so „würde ich es geglaubt haben; ich hätte dann gemeint, bei „manchen vollziehe sich die Heiligung allmählich, bei anderen „plötzlich. Aber da ich in einem so langen Zeitraum „schlechterdings niemanden das habe bezeugen hören, muß „ich annehmen, die Heiligung sei gewöhnlich, wenn nicht „immer ein plötzlicher Vorgang." Tyerman's Life of Wesley I. 463.

Die übrigen Kirchengemeinschaften des Protestantismus haben nicht soviele plötzliche Bekehrungen zu verzeichnen. Sie setzen ebenso wie die katholische Kirche voraus, daß Christi Blut, die Sakramente und die gewöhnlichen religiösen Verrichtungen zur Erlösung genügen, selbst wenn der einzelne keine deutliche Krisis von Selbstverzweiflung und Unterwerfung mit nachfolgendem Freiheitsgefühl erlebt. Der Methodismus dagegen behauptet, sofern nicht eine derartige Krisis vorliege, sei die Heiligung nur angeboten, aber noch nicht wirksam empfangen, Christi Heilswerk also noch unvollendet. Der Methodismus folgt, aufs Ganze gesehen, der tieferen Geistesrichtung. Die Beispiele, die er als vorbildlich und nachahmenswert aufstellt, sind nicht nur die eindrucksvollsten, sondern auch psychologisch betrachtet die entwickeltsten.

In dem voll entfalteten „Erweckungsglauben" (Revivalism) in Großbritannien und Amerika ist diese Denkweise sozusagen in ein System und in feste Formen gebracht. Trotz der unzweifelhaften Tatsache, daß es auch unter den „Einmalgeborenen" Heilige gibt, daß der Heiligungsprozeß allmählich, ohne Krisis, erfolgen kann, und daß bei ihm offenkundig rein natürliche Güte in weitem Umfange mitwirkt: hat die Erweckungslehre immer behauptet, nur ihre eigene Form der religiösen Erfahrung sei die vollkommene. Man müsse erst an das Kreuz der Verzweiflung und der Todesangst genagelt sein, um dann in einem Augenblick wunderbar erlöst zu werden.

Es ist wohlbegreiflich, daß diejenigen, die persönlich ein solches Erlebnis gehabt haben, überzeugt sind, ihre

Bekehrung sei kein natürlicher Vorgang, sondern ein Wunder gewesen. Es werden denn auch dabei oft Stimmen gehört, Lichterscheinungen und andere Visionen erlebt, es erfolgen automatische Betätigungen, und es wird nach der Unterwerfung des persönlichen Willens immer das Gefühl wach, als ob eine höhere Macht von außen eingeströmt und zur Herrschaft gelangt sei. Überdies kann das Gefühl von Erneuerung, Sicherheit, Reinheit und Gerechtigkeit so wunderbar beglücken, daß der Glaube an eine völlig neue Wesensbeschaffenheit wohl verständlich ist.

„Bekehrung", schreibt Joseph Alleine, ein Puritaner „aus Neu-England, „ist nie bloßes Flickwerk; bei dem „wahrhaft Bekehrten ist vielmehr die Heiligung in all sein „Können, seine Grundsätze und Handlungen hineingewoben. „Der aufrichtige Christ ist von Kopf zu Fuß erneuert; er „ist ein neuer Mensch, eine neue Schöpfung."

Und Jonathan Edwards sagt in demselben Sinne: „Die „Gnadengaben, die von dem Geiste Gottes gewirkt werden, „sind durchaus übernatürlicher Art, ganz verschieden von allem, „was nicht-wiedergeborene Menschen erfahren. Belehrung, „natürliche Veranlagung oder moralische Grundsätze werden „nie ähnliche Wirkungen hervorbringen, weil jene Gnaden„gaben von allem Natürlichen und von allen Erfahrungen „natürlicher Menschen nicht nur dem Maß und den Um„ständen nach verschieden sind, sondern auch der Art „nach: sie sind ihrem innersten Wesen zufolge höherer „Ordnung. Daraus folgt, daß die Gnadenmitteilungen auch „neue Vorstellungen und Gefühle erzeugen, die ihrer Natur „und Art nach von allem unterschieden sind, was diese „Heiligen vor ihrer Heiligung erfahren haben. . . . Die Vor„stellungen, die sich die Bekehrten von der Güte Gottes „machen, und die Freude, die sie daran haben, sind etwas „ganz Eigenartiges und durchaus von allem verschieden, was „ein gewöhnlicher Mensch besitzen oder auch nur sich vor„stellen kann."

Und daß solcher wunderbaren Umwandlung notwendig Verzweiflung voraufgehen müsse, sagt Edwards an einer anderen Stelle:

„Es ist wohl begreiflich, daß Gott, ehe er uns aus „dem Zustande der Sünde und des Leidens befreit, „uns das Übel, von dem er uns erlöst, deutlich zum Be-

„wußtsein bringen will, damit wir die Bedeutung der „Erlösung erkennen und imstande sind, den Wert dessen „zu schätzen, was Gott in seiner Gnade für uns tun „will. Da die Geretteten nach einander in zwei ganz „verschiedenen Zuständen sind — zuerst in dem Zustande „der Verdammnis und dann in dem der Gerechtigkeit „und Heiligkeit —, und da Gott die Menschen bei „ihrer Erlösung als vernunftbegabte Wesen behandelt, so „erscheint es seiner Weisheit als das Richtige, daß den „Erlösten der Unterschied zwischen diesen beiden Zu- „ständen zu Gemüt geführt werde. Sie sollen erkennen, „daß sie zuerst im Zustande der Verdammnis waren und „dann in den Zustand der Erlösung und der Glückseligkeit „kommen."

Welchen Anteil Beeinflussung und Nachahmung an solchen Wandlungen vielfach auch gehabt haben mögen, in zahllosen Einzelbeispielen haben wir sicherlich ursprüngliche und echte Erfahrung vor uns. Selbst wenn wir die Geschichte des Geistes vom rein naturwissenschaftlichen Standpunkt aus schrieben, ohne jegliches religiöse Interesse, so müßten wir doch als eine der merkwürdigsten Eigentümlichkeiten des Menschen die bezeichnen, daß er plötzlich und vollständig bekehrt werden kann.

Wie sollen wir nun selbst in dieser Sache urteilen? Ist eine plötzliche Bekehrung ein Wunder, bei dem Gott in anderer Weise gegenwärtig ist als bei jeder anderen Wandlung des Herzens, die nicht ebenso plötzlich und überraschend eintritt? Haben wir unter den „Wiedergeborenen" nochmals zwei Gruppen zu unterscheiden, von denen die eine wirklich und die andere nur scheinbar des Wesens Christi teilhaftig wird? Oder ist vielleicht im Gegenteil die ganze Erscheinung der Wiedergeburt, selbst in jenen überraschenden plötzlichen Fällen, ein streng natürlicher Vorgang, wohl göttlich in seinen Früchten, aber das doch in sehr mannigfach abgestufter Weise, und andererseits nach Ursache und Verlauf nicht irgendwie in anderem Sinne göttlich, als jeder höhere oder niedere Vorgang im inneren Leben des Menschen dieses Prädikat verdient?

Ehe ich an die Beantwortung dieser Frage gehe, bedarf es noch einiger psychologischer Bemerkungen. In der letzten Vorlesung habe ich den Wechsel der Kraftzentren im persönlichen Geistesleben und das Aufkommen neuer Gefühlsrichtungen besprochen. Ich habe diese Erscheinungen teilweis deutlich bewußten Denk- und Willensprozessen zugeschrieben, großenteils aber auch dem unterbewußten Sich-Entwickeln und Reifen von Motiven, die aus den Erfahrungen des Lebens erwachsen. Sind die Resultate reif, so brechen sie hervor und entfalten sich. Wir haben jetzt von der unterbewußten Region, in der solche Gährungsprozesse vor sich gehen können, ausführlicher zu reden.

Der Ausdruck „Bewußtseinskreis" oder „Bewußtseinssphäre" ist erst kürzlich in der Psychologie zur Aufnahme gekommen. Früher galt als Einheit des geistigen Lebens meist die einzelne „Vorstellung", und diese galt als feste, eindeutige Größe. Aber jetzt sind die Psychologen geneigt, ein Doppeltes zuzugeben, nämlich 1. daß die tatsächliche Einheit wahrscheinlich in dem gesamten Geisteszustand, dem ganzen Bewußtseinsinhalt zu sehen ist; und 2. daß es unmöglich ist, diesen Gesamtinhalt, diesen Bewußtseinskreis irgendwie deutlich abzugrenzen.

Da die Bewußtseinskreise einander folgen, so hat jeder sein Interessenzentrum, und alle die Momente, denen wir nach und nach weniger Beachtung schenken, weichen schließlich bis zu einem Rande zurück, dessen Grenzen unbestimmbar sind. Es gibt enge und weite Bewußtseinskreise. Gewöhnlich freuen wir uns, wenn wir einen weiten Bewußtseinskreis haben, denn wir schauen dann viele Wahrheiten zusammen und es eröffnet sich uns oft ein Blick in Beziehungen, die wir mehr ahnen als deutlich erkennen, sofern sie über unseren Bewußtseinskreis hinaus- und in noch entferntere Regionen hineinragen, in Regionen, deren Existenz wir uns nur undeutlich bewußt sind. In Zeiten der Müdigkeit, Krankheit oder Erschöpfung können sich unsere Bewußtseinskreise fast bis auf einen Punkt verengen; wir

fühlen uns dann demgemäß gedrückt und beengt. In bezug auf die Weite der Bewußtseinskreise zeigen die verschiedenen Menschen angeborene Verschiedenheiten. Die großen schöpferischen Genies sind gewöhnlich Männer mit weitem geistigen Blickkreis, in dem ein ganzes Programm von künftigen Wirkungen fertig daliegt. Bei Alltagsmenschen finden wir diesen herrlichen, weit umfassenden Blick nicht. Sie stolpern dahin, tasten sich gleichsam von einem Punkt zum anderen und kommen oft überhaupt nicht mehr weiter. In gewissen Krankheitszuständen gleicht das Bewußtseinsleben nur noch einem glimmenden Fünkchen; Vergangenheit und Zukunft sind ausgelöscht, und die Gegenwart ist auf irgend ein einfaches Gefühl oder eine bestimmte körperliche Empfindung verengt.

Die wichtige Tatsache, auf die durch den Ausdruck „Bewußtseinssphäre" hingewiesen wird, ist die Unbestimmtheit der Grenzen. Wenden wir auch dem Inhalt dieses Grenzgebietes keine Aufmerksamkeit zu, er existiert doch und wirkt mit, unser Verhalten und die nächste Wendung unserer Aufmerksamkeit zu bestimmen.

Es ist wie bei einem magnetischen Gebiet: Das Zentrum unseres Innenlebens verschiebt sich wie eine Magnetnadel, wenn eine Bewußtseinsphase in die nächstfolgende übergeht. Der ganze Vorrat aufgespeicherter Erinnerungen flutet über die Grenze, bleibt aber bereit, bei nächster Gelegenheit wieder zurückzuströmen; und die Gesamtheit der zurückbleibenden Kräfte, Triebe und Kenntnisse, die unser empirisches Ich ausmachen, erstreckt sich beständig über dieselbe hinaus. So unbestimmt sind die Grenzlinien zwischen dem, was aktuell und was potentiell in unserem Bewußtsein ist, daß von gewissen geistigen Bestandteilen immer zweifelhaft bleibt, ob wir uns ihrer tatsächlich bewußt sind oder nicht.

Die landläufige Psychologie gibt zwar die Schwierigkeit der Grenzbestimmung zu, aber erstens hält sie nichtsdestoweniger für ausgemacht, daß sämtliche zu einer bestimmten Zeit gegebenen Bewußtseinstatsachen — ob sie

nun im Brennpunkt oder an der Peripherie liegen, ob sie Gegenstand der Aufmerksamkeit sind oder nicht — in eben jenem Augenblick tatsächlich innerhalb der Bewußtseinssphäre liegen, so verschwommen und unbestimmbar die Grenzen derselben auch sein mögen, und zweitens behauptet sie, daß dasjenige, was ganz jenseits der Grenzen liegt, als schlechterdings nicht existierend zu gelten hat, da es nicht Tatsache des Bewußtseins ist.

Hier muß ich an meine Ausführungen über das unterbewußte Leben erinnern. Ich sagte, daß diejenigen, die zuerst Nachdruck auf diese Erscheinungen legten, die Tatsachen nicht so gut kannten, wie wir sie heute kennen. Es ist nun zunächst meine Pflicht, zu erklären, was ich mit dieser Behauptung gemeint habe.

Der wichtigste Fortschritt in der Psychologie seit der Zeit, da ich mich dem Studium dieser Wissenschaft zu widmen begann, ist meines Erachtens die zum erstenmal im Jahre 1886 gemachte Entdeckung, daß — bei gewissen Personen wenigstens — nicht nur das Bewußtsein der gewöhnlichen Sphäre existiert (mit zentralem und peripherischem Gebiet), sondern daß noch eine Gruppe von Erinnerungen, Gedanken und Gefühlen dazukommt, die zwar jenseits ihres Randes, also außerhalb des eigentlichen Bewußtseins liegen, die aber doch als Bewußtseinstatsachen irgend einer Art bezeichnet werden müssen, da sie ihre Existenz durch unmißverständliche Anzeichen zu erkennen geben können. Ich nenne dies den wichtigsten Fortschritt der Psychologie, weil uns diese Entdeckung eine ganz ungeahnte Eigentümlichkeit der menschlichen Psyche enthüllt hat. Kein anderer Schritt, den die Psychologie nach vorwärts getan hat, kann den gleichen Anspruch erheben.

Im besonderen wirft die Entdeckung, daß noch Bewußtsein außerhalb der eigentlichen Bewußtseinssphäre oder — nach Myers' Bezeichnung — „subliminal“ (unterschwellig) existiert, Licht auf viele Erscheinungen des religiösen Lebens. Ich muß dieselben daher jetzt besprechen, obgleich

es mir hier natürlich unmöglich ist, das Beweismaterial vorzuführen, auf das die Annahme eines solchen Bewußtseins sich gründet. Man wird das in vielen neueren Werken dargelegt finden; Ribot's Buch Les maladies de la personnalité (deutsch von Pabst) ist besonders empfehlenswert.

Das Menschenmaterial, an dem die Entdeckung praktisch gezeigt worden ist, ist bis heute ziemlich beschränkt; und es besteht, wenigstens zum Teil, aus exzentrischen, in ungewöhnlichem Maße hypnotisch beeinflußbaren Personen und aus hysterisch Kranken. Indes die Grundstruktur unseres Lebens ist höchst wahrscheinlich so gleichförmig, daß, was sich bei gewissen Personen in bestimmtem Maße als wahr erweist, vermutlich für alle irgendwie zutrifft, — wenn es auch nur bei einigen wenigen zur allerhöchsten Ausbildung gelangt.

Die wichtigste Folge eines stark entwickelten Lebens jenseits der Bewußtseinsgrenzen ist, daß die eigentliche Bewußtseinssphäre Einbrüchen aus jenem ausgesetzt ist, deren Quelle das Subjekt nicht errät und die ihm deshalb als unerklärliche Antriebe und Hemmungen, als quälende Vorstellungen oder gar als Gesichts- und Gehörs-Halluzinationen erscheinen. Die Antriebe können als automatisches Sprechen oder Schreiben auftreten, dessen Sinn das Subjekt vielleicht selbst nicht versteht. Myers hat dieser ganzen Gruppe von Erscheinungen, die von Einbrüchen unbewußter Geisteskräfte in das eigentliche Bewußtsein herrühren, den Namen „automatische Betätigungen" gegeben, gleichviel ob sie Empfindung oder Bewegung erregend (sensorisch oder motorisch), gefühls- oder verstandesmäßig sind.

Das einfachste Beispiel von automatischer Betätigung liefert uns die hypnotische Beeinflussung. Man gibt dem hypnotisierten (hinreichend empfänglichen) Subjekt den Befehl, nach dem Erwachen aus dem hypnotischen Schlaf eine bestimmte Handlung — es sei eine alltägliche oder eine absonderliche — auszuführen. Pünktlich, wenn das Zeichen gegeben wird oder die Zeit gekommen ist, auf die man die Ausführung der Handlung angesetzt hat, wird sie auch

verrichtet. Aber während der Betreffende sie ausführt, weiß er nichts von der Beeinflussung, und immer sucht er schnell nach irgend einer Entschuldigung für sein Benehmen, falls seine Handlung sonderbarer Art ist. Es kann einem Menschen sogar suggeriert werden, zu einer bestimmten Zeit nach dem Erwachen eine Vision zu haben oder eine Stimme zu hören; und wenn die Zeit kommt, so hat er wirklich die Erscheinung oder hört die Stimme, ohne eine Ahnung von der Veranlassung zu haben. In den bewundernswerten Untersuchungen, die Binet, Janet, Ribot, Freud, Mason, Prince und andere über das latente Bewußtsein bei hysterisch Kranken angestellt haben, sind uns ganze Zusammenhänge unterbewußten Lebens enthüllt worden, nämlich in der Form von schmerzlichen Erinnerungen, die ein Schmarotzerleben führen. Sie liegen außerhalb der eigentlichen Bewußtseinssphäre vergraben und brechen in dieselbe ein mit Halluzinationen, Schmerzen, heftigen Erregungen, Gefühls- und Bewegungslähmungen und der ganzen Reihe von Symptomen geistiger oder körperlicher Hysterie. Verändern oder tilgen wir durch Suggestion diese unterbewußten Erinnerungen, so wird der Kranke sofort gesund. Die Krankheitserscheinungen waren in Myers' Sprache automatischer Art. Solche Zeugnisse von Krankenbetten klingen beim ersten Lesen wie Märchen; doch läßt sich ihre Richtigkeit nicht wohl bezweifeln. Und nachdem der Weg von diesen ersten Forschern einmal gewiesen war, sind auch an anderen Orten ähnliche Beobachtungen gemacht worden. Sie werfen, wie gesagt, ein ganz neues Licht auf die Grundstruktur unseres psychischen Lebens.

Und, wie mir scheint, folgt daraus unvermeidlich noch ein Weiteres. Ist das Unbekannte methodisch nach Analogie des Bekannten zu erklären, so müssen wir meines Erachtens jetzt überall da, wo wir Erscheinungen automatischer Art antreffen (seien es Bewegungsantriebe, fixe Ideen, unerklärliche Launen, Hirngespinste oder Halluzinationen) zunächst untersuchen, ob es sich nicht um

einen plötzlichen Einbruch von Ideen, die in der unterbewußten Region des Gemütes vorbereitet wurden, in die eigentliche Bewußtseinssphäre handelt. Wir müssen also die Ursache der betreffenden Erscheinung in dem unterbewußten Leben des Menschen suchen. In den hypnotischen Fällen erzeugen wir sie selbst durch unsere Suggestion; deshalb sind uns diese am durchsichtigsten. Bei Hysterie sind die verlorenen Erinnerungen, die zu Grunde liegen, durch eine Anzahl künstlicher Methoden, über die man sich in medizinischen Büchern unterrichten kann, aus des Kranken Unterbewußtseinssphäre hervorzuziehen. In anderen Krankheitsfällen, z. B. bei Wahnsinnsvorstellungen oder seelischen Beklemmungen ist uns die Veranlassung noch dunkel, aber die Analogie führt darauf, sie auch in tieferen Regionen zu suchen, die durch die Verbesserung unserer Methoden möglicherweise noch ans Licht gezogen werden. Abstrakt-logisch ist also die Hypothese berechtigt. Sie erfordert aber allerdings noch eine gewaltige Arbeitsleistung, nämlich die Bestätigung im einzelnen, und dabei sind gerade auch die religiösen Erfahrungen des Menschen zu berücksichtigen[1].

---

[1]) Der Leser wolle hier beachten, daß ich im vorigen Kapitel bei meinem Vertrauen auf das unterbewußte Reifen von Motiven, die sich allmählich erfahrungsmäßig angesammelt haben, so weit als möglich der Methode gefolgt bin, anerkannte Erklärungsgrundsätze anzuwenden. Was auch die unterbewußte Region sein mag, jedenfalls geben die Psychologen jetzt zu, daß sie vorhanden ist, daß sich die Überbleibsel der sinnlichen Erfahrung (mag sie bewußt oder unbewußt aufgenommen sein) darin aufhäufen und daß dieselben darin nach den gewöhnlichen psychologischen oder logischen Gesetzen zu Resultaten verarbeitet werden, die schließlich eine solche Spannung erreichen, daß sie zuweilen einbruchartig ins Bewußtsein zurücktreten können. Es ist also „wissenschaftlich", alle sonst unerklärlichen plötzlichen Veränderungen des Bewußtseins damit zu erklären, daß die Spannung der unterbewußten Erinnerungen den Entladungspunkt erreicht hat. Aber ich muß allerdings zugeben, daß es gelegentliche Einbrüche ins Bewußtsein gibt, bei denen man nicht leicht ein längeres unterbewußtes Reifen aufzeigen kann. Einige der Fälle, durch die ich das Gefühl einer Gegenwärtigkeit des

Und damit kehre ich nun zu unserem eigentlichen Thema, der Frage nach den plötzlichen Bekehrungen zurück. Wir erinnern uns der Erlebnisse Allines, Brainerds und des Graduierten von Oxford. Es gibt viele ähnliche Fälle, teils mit, teils ohne Lichterscheinungen, alle aber begleitet von einem überwältigenden Glücksgefühl und der Empfindung, unter dem Einfluß einer höheren Macht gestanden zu haben. Wenn wir diese Erlebnisse — ganz abgesehen von der Frage nach der Bedeutung für das spätere Gemütsleben der Betreffenden — rein psychologisch betrachten, so erinnern uns ihre Eigentümlichkeiten sehr mannigfach an anderweitige Erscheinungen des Seelenlebens. Es liegt daher nahe, sie mit anderen automatischen Betätigungen in eine Reihe zu stellen und zu vermuten, daß der Unterschied zwischen einer plötzlichen und einer allmählichen Bekehrung nicht notwendig durch Annahme eines göttlichen Wunders im ersteren Falle zu erklären sei, sondern vielmehr durch den Hinweis auf eine bestimmte psychologische Eigentümlichkeit. Es wäre nämlich anzunehmen, daß derjenige, der die Gnade plötzlich ergreift, zu den Menschen gehört, deren unterbewußtes Geistesleben ein weites Gebiet umspannt, in dem geistige Arbeit unbewußt fortgehen kann und aus dem plötzliche, das Gleichgewicht des gewöhnlichen Bewußtseins störende Erfahrungen einbrechen können.

Ich sehe nicht ein, weshalb die Methodisten einer solchen Anschauung widersprechen müßten. Man erinnere sich nur der Erörterungen unserer ersten Vorlesung. Ich bekämpfte dort die Ansicht, der Wert eines Objekts könne von

---

Unsichtbaren im 3. Kapitel erläuterte, gehören hierher (vgl. S. 55 ff.). Und wir werden weiterhin bei der Behandlung des Themas „Mystizismus" noch mehr derartige Erfahrungen kennen lernen. Das Erlebnis des M. Ratisbonne, vielleicht auch dasjenige des Obersten Gardiner und das des Apostels Paulus sind möglicherweise nicht in dieser einfachen Weise zu erklären. Die Ursache würde dann in einer rein psychologischen Nervenerschütterung, einem plötzlichen „Anfall" etwa von Epilepsie zu sehen sein, oder auch — so vielleicht in den beiden letztgenannten Fällen — in mystisch oder theologisch bedingten Voraussetzungen.

seinem Ursprung aus bestimmt werden. Unser „Wert-Urteil“, sagte ich, unsere Ansicht von der wahren Bedeutung eines das Menschenleben betreffenden Ereignisses könne ausschließlich auf der Basis der Erfahrung entschieden werden. Trägt der Bekehrungsprozeß gute Früchte fürs Leben, so sollten wir ihn schätzen und preisen, selbst wenn er der natürlichen Psychologie angehört; trägt er aber keine Früchte, so sollten wir ihm kurzerhand die Anerkennung versagen, welch übernatürlichen Ursprung immer er aufzuweisen haben mag.

Wie steht es also mit diesen Früchten? Sehen wir von jenen ganz hervorragenden Heiligen, deren Namen hell in der Geschichte strahlen, ab und fassen nur unsere alltäglichen „Heiligen“ ins Auge, die kleinlich-gewissenhaften Kirchgänger, die in der Jugend oder im mittleren Alter eine plötzliche Bekehrung erlebten — sei es durch Erweckung, sei es durch den selbstgewählten Gang methodischer Vorbereitung —: so werden wir zugeben müssen, daß kein Glanz von ihnen ausstrahlt, der auf einen rein übernatürlichen Ursprung hinwiese oder sie von anderen Sterblichen scharf unterschiede.

Wären wirklich, wie Edwards sagt, die plötzlich Bekehrten eben als solche von allen Menschen ganz verschieden, da sie unmittelbar an der Wesenssubstanz Christi teil erhalten, so müßten sie auch sicherlich irgend ein wunderbares Abzeichen tragen, irgend einen auszeichnenden Strahlenglanz haben, der selbst dem niedersten Angehörigen dieser Gattung eigen wäre und ihn auch über die Höchstbegabten unter den rein natürlichen Menschen in einer Weise erhöbe, daß der Unterschied von niemandem geleugnet werden könnte. Aber bekanntlich gibt es einen solchen Strahlenglanz nicht. Die Bekehrten bilden keine von den natürlichen Menschen völlig unterschiedene Klasse. Manche natürlichen Menschen überragen sogar in bezug auf ihre Früchte manche Bekehrte und ohne spezielle theologische Kenntnisse könnte niemand durch Beobachtung der äußeren Lebensbetätigung der beiden Gruppen von

Personen erraten, daß ihr inneres Wesen so verschieden von einander sei, wie das Göttliche vom Menschlichen.

Diejenigen, die an den übernatürlichen Charakter plötzlicher Bekehrung glauben, müssen doch zugeben, daß es in praktischer Beziehung kein eindeutiges Merkmal gibt, das alle wahrhaft Bekehrten auszeichnet. Die ungewöhnlichen Vorgänge: die Gehörs- und Gesichts-Halluzinationen, der überwältigende Eindruck plötzlich erfaßter Schriftstellen, die weichen Stimmungen und die stürmischen Gefühlserregungen, verbunden mit der schließlichen Wandlung — sie sind alle durch natürliche Ursachen (oder gar durch satanischen Einfluß) zu erklären. Das wahre Zeugnis für den Geist der Wiedergeburt ist nur in der dauernden Gemütsstimmung eines echten Gotteskindes (der steten Herzensgeduld und der Ausrottung aller Selbstsucht) zu sehen. Sie aber findet sich zweifellos auch bei solchen, die keine Krisis durchmachen, ja gelegentlich sogar außerhalb des Christentums.

In Jonathan Edwards wunderbar reicher und zarter Beschreibung des übernatürlich gewirkten Gemütszustandes in seiner Schrift: Treatise on Religious Affections (1746) findet sich nicht ein einziger wirklich unterscheidender Zug, nicht ein einziges Merkmal, das jenen Zustand unmißverständlich von allem schiede, was möglicherweise nur ein außerordentlich hoher Grad natürlicher Güte ist. Ja, gerade dies Buch liefert unabsichtlich den besten Beweis für die These, daß zwischen den verschiedenen Formen menschlicher Vortrefflichkeit keine Abgründe liegen, daß aber allerdings hier wie überall die Natur beständig Verschiedenheiten zeigt und die mannigfachsten Gradunterschiede aufweist.

Anderseits müssen wir nun aber doch die außerordentliche Bedeutung zugeben, welche die Bekehrung für den bestimmten Einzelnen hat. Für geistig-persönliches Leben bestehen verschieden hohe Möglichkeitsgrenzen. Wenn eine Flut nur unseren Standort nicht erreicht, so hat im übrigen ihr Steigen für uns geringe Bedeutung; ebenso verhält es sich im geistigen Leben: wenn wir unsere eigene

Grenze nach oben erreicht haben und in unserem höchsten Kraftzentrum leben, so können wir sagen, daß wir gerettet sind, wie hoch auch eines anderen Zentrum liegen mag. Eines elenden Menschen Errettung ist immer etwas Großes und für den Betreffenden das bedeutsamste Ereignis seines Lebens; das sollten wir bedenken, wenn uns die Früchte unserer Evangelisationsarbeit entmutigend erscheinen. Wer weiß, wieviel niedriger das Leben solch geistig Verkommener noch gewesen wäre, wenn das schwache Licht, das sie erhalten haben, ihnen überhaupt nicht geleuchtet hätte?

Wenn wir die Menschen streng in Klassen scheiden wollen, so daß jede Klasse eine bestimmte Stufe geistig-sittlichen Lebens repräsentiert, so, glaube ich, werden wir in allen Klassen sowohl „natürliche" Menschen als Bekehrte finden, und wiederum sowohl plötzlich als allmählich Bekehrte. Der Typus, den die Bekehrung schafft, hat also keine allgemein moralische Bedeutung, sondern nur eine psychologische. Wir haben gesehen, wie Starbucks fleißige statistische Studien dahin zielen, Bekehrung dem gewöhnlichen geistigen Wachstum einzuordnen. Ein anderer amerikanischer Psychologe, Prof. A. Coe [1], hat die Erlebnisse von 77 Bekehrten, die er kannte, analysiert; die Resultate bestätigen in überraschender Weise die Ansicht, daß plötzliche Bekehrung durch die Existenz eines lebendigen unterbewußten Ich bedingt ist. Als er seine Beobachtungsobjekte in bezug auf ihre hypnotische Veranlagung und auf automatische Betätigungen — wie hypnotische Halluzinationen, wunderbare Antriebe, religiöse Träume zur Zeit ihrer Bekehrung usw. — untersuchte, fand er diese verhältnismäßig viel häufiger in jener Gruppe von Bekehrten, deren Wandlung überraschend gewesen war. Als überraschende Wandlung bezeichnet er dabei eine solche Veränderung, die, ohne — objektiv genommen — notwendig eine plötzliche zu sein, doch dem betreffenden Subjekt durch

[1]) In seinem Buch: The Spiritual Life, New York 1900.

keinerlei Entwicklungsprozeß, selbst nicht den kürzesten, vorbereitet zu sein scheint[1]. Solche, die sich bei Erweckungsveranstaltungen bekehren möchten, sind bekanntlich oft enttäuscht: sie erleben nichts Überraschendes. Professor Coe hatte eine Anzahl von Personen dieser Art unter jenen 77, und bei der hypnotischen Prüfung erwies sich, daß sie fast alle zu der Gruppe der sog. „Selbsttätigen" gehörten, d. h. reich an Auto-Suggestionen waren; von dieser Gruppe unterscheidet er dann die der „Passiven", und dieser gehörten die „überraschend" Bekehrten an. Sein Schluß ist nun der, daß die Auto-Suggestion: ein Erfolg sei ausgeschlossen, bei den ersteren den Einfluß der Umgebung verhindert habe, während dieser bei den letzteren leicht den gewünschten Erfolg zustande gebracht habe. Scharfe Unterscheidungen sind hier schwierig, und Professor Coes Statistik rechnet nur mit wenig Zahlen. Aber seine Methode ist sorgfältig und die Resultate stimmen mit dem überein, was man erwarten muß. Sie scheinen im ganzen seinen Schluß zu rechtfertigen, der folgendermaßen lautet: Wenn ein Subjekt, in dem drei Bedingungen zusammentreffen, nämlich 1. ausgesprochene Gefühlserregbarkeit, 2. Neigung zu automatischer Betätigung und 3. suggestive Veranlagung passiver Art, einem bekehrenden Einfluß ausgesetzt würde, so könnte man das Resultat mit Sicherheit voraussagen: es würde eine plötzliche Bekehrung erfolgen, eine „überraschende" Umwandlung.

Verringert nun diese psychologische Bedingtheit die Bedeutung der plötzlichen Bekehrung? Keineswegs, wie Prof. Coe sehr richtig sagt, denn „das letzte Kriterium der religiösen Werte ist überhaupt kein psychologisches (nicht durch die Frage zu bestimmen: wie kommt das Resultat zustande?) sondern ein ethisches (das die Frage beantwortet: was ist erreicht?[2]").

---

[1]) A. a. O. S. 112.
[2]) A. a. O. S. 144.

Ich glaube also in der Tat, daß, wenn ein Mensch kein reiches unterbewußtes Leben hat, oder wenn seine Bewußtseinssphäre von einer harten Schale umgeben ist, die den Einfällen von außen widersteht, seine Bekehrung gegebenen Falles eine allmähliche sein und jedem anderen Hineinwachsen in neue Gewohnheiten gleichen muß. Der Besitz eines entwickelten unterbewußten Selbst und eines undichten und durchlässigen Bewußtseins-Randes ist also die unerläßliche Bedingung für eine plötzliche Bekehrung. Aber wenn ein gläubiger Christ mich als Psychologen fragte, ob nicht die Verweisung einer Erscheinung an das unterbewußte Selbst die Vorstellung einer unmittelbaren Einwirkung der Gottheit ganz ausschließe, so muß ich als Psychologe offen sagen, ich sehe keinerlei Grund zu dieser Negation. Die niederen Äußerungen der Sphäre jenseits des Bewußtseins gehören allerdings zu den eigenen Fähigkeiten des betreffenden Menschen; das Sinnen-Material, das er ohne besondere Beachtung in sich aufnimmt und unterbewußt aufbewahrt und verbindet, reicht zur Erklärung für die gewöhnlichen automatischen Betätigungen aus. Aber gerade wie unser eigentliches, waches Bewußtsein unsere Sinne für die materiellen Objekte öffnet, so ist es logisch denkbar, daß — wenn anders es höhere geistige Mächte gibt, die unmittelbar auf uns einwirken können — die psychologische Vorbedingung dieses ihres Einwirkens darin bestände, daß wir eine unterbewußte Region besitzen, die allein imstande wäre, solche Einwirkungen aufzunehmen. Der Tumult des wachen Lebens könnte sehr wohl eine Tür schließen, die in der Traumsphäre des Unterbewußtseins halb oder ganz offen bliebe.

So könnte jene Vorstellung von einer äußeren Leitung, die für die Bekehrung — in manchen Fällen wenigstens — ein so wesentlicher Zug ist, so ausgelegt werden, wie die Kirchenlehre sie auslegt: Mächte, die den endlichen Menschen überragen, wirken auf ihn ein unter der Bedingung, daß er ein reiches unterbewußtes Leben hat. Immer aber müßte der Wert solcher Mächte nach ihren

Wirkungen zu bestimmen sein, und die bloße Tatsache ihrer Jenseitigkeit könnte die Wahrscheinlichkeit, daß sie göttlicher, nicht teuflischer Art sind, nicht stützen.

Sprechen wir nun von den Gefühlen, welche die Stunde der Bekehrung erfüllen. Da ist zunächst eben das Bewußtsein einer höheren Fügung zu erwähnen. Es ist zwar nicht immer, aber doch sehr häufig vorhanden. Wir haben Beispiele dafür bei Alline, Brainerd und anderen gehabt. Das Bedürfnis nach einer solchen höheren, leitenden Macht tritt deutlich in dem kurzen Bericht des bedeutenden französischen Protestanten Adolphe Monod über die Krisis seiner eigenen Bekehrung hervor. Sie fand in Neapel im Sommer des Jahres 1827 statt, da er eben ins Mannesalter trat.

„Meine Traurigkeit", erzählt er, „war grenzenlos: sie „beherrschte mich vollständig, erfüllte mein Leben von den „geringfügigsten äußeren Handlungen bis zu den geheimsten „Gedanken und vergiftete meine Gefühle, mein Urteil und „mein Glück schon im Keime. Da erkannte ich, daß die „Hoffnung, diesem Elend durch meinen Verstand und meinen „Willen, die selbst krank waren, abzuhelfen, dem Versuch „eines Blinden gleich käme, das eine Auge durch die „Hilfe des anderen gleichfalls blinden zu heilen. Es gab „also für mich keine andere Hilfe mehr als durch Einfluß „von außen. Ich erinnerte mich an die Verheißung des „heiligen Geistes, und was die bestimmten Erklärungen des „Evangeliums mir nie hatten zur Überzeugung bringen „können, das lernte ich jetzt aus eigener Not. Ich glaubte „zum erstenmal in meinem Leben an diese Verheißung in „dem Sinne, wie es einzig dem Bedürfnis meiner Seele „entsprach, nämlich in dem einer wirklichen äußeren, über„natürlichen Wirkung, die mir Gedanken nehmen und „geben konnte und von einem Gott auf mich ausgeübt „wurde, der sowohl der Herr meines Herzens als auch der „der gesamten übrigen Natur sei. Ich verließ mich nicht „länger auf eigenes Verdienst und eigene Kraft, und da ich „wußte, daß ich keinen anderen Anspruch an Gottes „Gnade hätte als mein eigenes großes Elend, ging ich nach „Hause, warf mich auf die Knie und betete, wie ich nie „vorher in meinem Leben gebetet hatte. Von diesem „Tage an begann ich ein neues Innenleben zu führen.

„Nicht, daß meine Traurigkeit gänzlich gewichen wäre, aber „sie hatte ihren Stachel verloren. Die Hoffnung war in „mein Herz eingezogen, und nachdem ich den rechten „Weg einmal gefunden hatte, tat der Gott Jesu Christi, „dem ich mich nun ganz hingab, das Übrige[1]."

Es ist kaum nötig, noch einmal ausdrücklich darauf aufmerksam zu machen, wie völlig die protestantische Religionsbetrachtung zu der Gemütsverfassung stimmt, die sich in solchen Erlebnissen spiegelt. In der äußersten Niedergeschlagenheit vermag das bewußte Selbst absolut nichts. Es ist gänzlich bankrott und ohne Hilfsmittel; was es auch beginnen mag, es nützt zu nichts. Erlösung aus dieser Gemütsverfassung muß ein freies Geschenk sein: und die Gnade Gottes, durch Jesus Christus offenbart, ist ein solches Geschenk.

„Gott", sagt Luther, „ist der Gott der Demütigen, der „Elenden, der Bedrängten, der Verzweifelten, der ganz „Niedergeschlagenen; die Blinden macht er wieder sehend, „die, welche gebrochenen Herzens sind, tröstet er, er recht„fertigt die Sünder, er errettet die Verzweifelten und Ver„dammten. Aber jene teuflische Meinung von der eigenen „Gerechtigkeit des Menschen, der sich nicht für sündig, „unrein, elend und verdammenswert hält, sondern für „gerecht und heilig, läßt Gott nicht zu seinem natürlichen, „eigensten Werk kommen. Deshalb muß Gott seinen „Hammer — das Gesetz — schwingen und das Biest mit „seinem eitlen Vertrauen so zu Boden schlagen, daß es „endlich durch sein Elend lernt, wie ganz verloren und „verdammt es ist. Aber da liegt nun gerade die Schwierig„keit: wenn ein Mensch ganz erschreckt und nieder„geschlagen ist, so ist er kaum imstande, sich von selbst „zu erheben und zu sagen: ‚Nun bin ich genug zerschlagen „und gepeinigt, jetzt ist die Zeit der Gnade; jetzt ist es „Zeit, Christum zu hören.' Die Torheit des menschlichen „Herzens ist so groß, daß er sich dann lieber noch mehr „Gesetze macht, um seinem Gewissen zu genügen. ‚Wenn „ich am Leben bleibe', sagt er, ‚will ich mich bessern; „ich will dies und das tun'. Aber wenn du nicht gerade

---

[1]) Ich habe hier eine Stelle aus Monods Buch La Vie und einen Brief, der in dem Werk: Adolphe Monod, Souvenirs de sa Vie, 1885, S. 433 abgedruckt ist, zusammengestellt.

„das Gegenteil tust, wenn du nicht Moses mit seinem „Gesetz aufgibst und in diesem Schrecken und dieser „Angst Christum ergreifst, der für deine Sünden gestorben „ist, dann hoffe auf keine Erlösung. Deine Kutte, dein „geschorenes Haupt, deine Keuschheit, dein Gehorsam, „deine Armut, deine Werke und deine Verdienste, was „sollen sie dir nützen? Wozu soll das Gesetz des Moses „dienen? Wenn ich elender und verdammter Sünder durch „Werke oder Verdienste den Sohn Gottes hätte lieben und „dadurch zu ihm kommen können, wozu brauchte er sich „dann für mich hinzugeben? Wenn ich elender und ver- „dammter Sünder durch irgend etwas anderes hätte erlöst „werden können, warum mußte dann der Sohn Gottes hin- „gegeben werden? Aber weil es durch nichts anderes „geschehen konnte, deshalb gab er — nicht Schafe oder „Ochsen, nicht Gold oder Silber, nein, sich selbst — wie „er göttlichen Wesens war — gab er für mich, d. h. für „mich elenden und verdammten Sünder. Darin finde ich „Trost, indem ich dies sein Liebeswerk auch auf mich „beziehe. Und gerade das ist die echte Kraft und Macht „des Glaubens, daß ich das tue. Denn er starb, nicht um „die Gerechten zu rechtfertigen, sondern die Ungerechten, „und um sie zu Gottes Kindern zu machen[1]."

Das heißt: je mehr ein Mensch sich verloren fühlt, desto näher ist er bereits der durch Jesus Christus vermittelten Errettung. Nichts hat wohl je in der katholischen Kirche so unmittelbar die betrübten Seelen erhoben wie es dieser Bericht Luthers von seiner persönlichen Erfahrung vermag. Da nun aber nicht alle Protestanten „schwermütig" gestimmt sind, so ist das Vertrauen auf das, was Luther gern den „Kot des eigenen Verdienstes", den „Schmutzpfuhl der eigenen Gerechtigkeit" nennt, wieder mehr in den Vordergrund getreten; aber daß seine Auffassung des Christentums der tieferen Geistesrichtung des menschlichen Wesens entspricht, beweist die ungeheure Wirkung, die sie ausübte, als sie neu und lebendig war.

Der Glaube, daß Christus das Erlösungswerk wirklich geleistet hat, war ein Teil dessen, was auch Luther als „Glaube" bezeichnete; insofern handelte es sich für ihn im

[1]) Kommentar zum Galaterbrief Kap. III, 19, und Kap. II, 20.

Glauben um ein verstandesmäßiges Für-wahr-Halten. Aber das ist eben nur ein Teil des Lutherschen Glaubensbegriffes, und zwar ist der andere Teil bei weitem wichtiger. Dieser andere Teil ist nichts Verstandesmäßiges, sondern etwas Unmittelbares, innerlich Erfaßtes, nämlich die Zuversicht, daß ich, so wie ich bin, ohne irgend welchen Rechtshandel jetzt und auf ewig gerettet bin[1].

Professor Leuba hat zweifellos recht mit seiner Behauptung, der verstandesmäßige Glaube in bezug auf Christi Werk erweise sich zwar oftmals wirksam, im letzten Grunde aber sei er nur nebensächlich und unwesentlich, und die freudige Überzeugung könne auch auf ganz anderem Wege gewonnen werden. Diese freudige Überzeugung, die Zuversicht, daß alles wohl stehe, pflegte er den wahren Glauben zu nennen. Er schreibt:

„Wenn das Gefühl der Fremde, das den Menschen „in die engen Grenzen seines Ich einschließt, zusammen„bricht, so fühlt er sich eins mit der ganzen Schöpfung. „Er nimmt teil an dem Leben des Universums. Er und „die Menschen, er und die Natur, er und Gott sind eins. „Jener Zustand des Vertrauens, der Zuversicht, der Zu„sammengehörigkeit mit allem, der auf die Vollendung des „moralischen Friedens folgt, ist der Glaubenszustand.

---

[1]) Bei manchen Bekehrungen treten beide Momente deutlich hervor, z. B. in der folgenden: „Als ich noch las, fiel mir plötzlich der Ausdruck auf ‚das vollendete Werk Christi‘. Warum, fragte ich mich, gebraucht der Verfasser diese Worte? Warum sagt er nicht ‚das Sühne-Werk‘? Dann beschäftigten mich die Worte ‚es ist vollbracht (vollendet)‘. ‚Was ist vollendet‘? fragte ich und gab mir die Antwort: ‚Eine vollkommene Sühne für die Sünde; es ist volle Genugtuung geleistet worden; die Schuld ist von dem Stellvertreter gezahlt worden; Christus ist für unsere Sünden gestorben, und nicht für unsere allein, sondern für die der ganzen Welt. Wenn nun das ganze Werk vollendet, alle Schuld bezahlt ist, was bleibt mir dann noch zu tun übrig?‘ Da erleuchtete mich der heilige Geist mit seinem Licht und erfüllte mich mit der freudigen Überzeugung, daß ich nichts weiter zu tun habe als auf die Knie zu fallen, den Heiland und seine Liebe anzunehmen und Gott immerdar zu preisen.“ Autobiography of Hudson Taylor (auch ins Französische übersetzt von Challand).

„So manche kirchliche Dogmen gewinnen plötzlich bei „Beginn des Glaubenszustandes den Charakter der Gewißheit, „erlangen eine neue Wirklichkeit, werden Glaubensobjekt. „Da indes diese Gewißheit nicht auf verstandesmäßige Weise „gewonnen worden ist, so ist auch jede Beweisführung „belanglos. Aber solche Überzeugung ergibt sich nur „nebenher aus dem Glaubenszustand; es ist daher ein „schwerer Irrtum, zu meinen, der hauptsächlichste prak- „tische Wert des Glaubenszustandes bestehe darin, daß „durch ihn einzelnen theologischen Vorstellungen der Stempel „der Gewißheit aufgedrückt werde[1]. Im Gegenteil, sein „Wert liegt einzig in der Tatsache, daß er das psychische „Korrelat eines biologischen Wachstums darstellt, das „streitende Lebenstendenzen in eine Richtung leitet. Dies „Wachstum gibt sich zu erkennen in einer neuen Gemüts- „verfassung und neuer Lebensbetätigung: in höheren, edleren, „Christi würdigeren Handlungen. Der Grund des festen „Glaubens an die kirchlichen Dogmen ist also eine Er- „fahrung des Innenlebens. Die Dogmen können sogar „widersinnig sein, die Wellen des Gemütslebens würden sie „weitertreiben und mit unerschütterlicher Gewißheit um- „kleiden. Je aufregender das Gemütserlebnis ist und je „weniger erklärlich es erscheint, desto leichter ist es, das- „selbe zum Träger wesenloser Begriffe zu machen[2]."

Die charakteristischen Merkmale dieser Gemütsverfassung — man sollte sie, um Mißverständnissen vorzubeugen, meines Erachtens besser als zuversichtliche Überzeugtheit bezeichnen — sind leicht aufzuzählen, obgleich es wahrscheinlich schwer ist, sich ihre innere Kraft vorzustellen, sofern man ein solches Erlebnis nicht selbst gehabt hat.

Das wichtigste Merkmal ist das Aufhören des Unfriedens, die Überzeugung, daß sich alles zum Guten wenden wird, die Herrschaft von Friede, Harmonie, Wille zum Leben, auch wenn die äußeren Bedingungen unverändert bleiben. Die Gewißheit von der „Gnade" Gottes, der „Rechtfertigung" und

---

[1]) Tolstois Erlebnis bietet einen guten Beleg zu diesen Worten. Es handelte sich bei seiner Bekehrung fast gar nicht um Dogmen. Sein Glaubenszustand war die Wiedererlangung des Bewußtseins, daß der ethische Sinn des Lebens von unendlicher Tiefe sei.

[2]) American Journal of Psychology, VII 345—347; gekürzt.

„Heiligung" kommt zwar als Glaubensüberzeugung objektiver Art bei den Christen gewöhnlich hinzu: aber sie kann auch gänzlich fehlen, und doch kann der Friede im Gemüt derselbe sein; man erinnere sich an den Oxforder Graduierten. Auch sonst ließen sich viele Beispiele anführen, bei denen die Gewißheit einer eigentlichen „Erlösung" erst später hinzutrat. Leidenschaftliche Willensfreudigkeit, Zustimmung und Bewunderung sind der glühende Mittelpunkt dieser Gemütsverfassung.

Das zweite Merkmal besteht darin, daß man Wahrheiten erkennt, die einem bisher verborgen waren. Die Geheimnisse des Lebens werden jetzt durchsichtig, wie Professor Leuba sagt, wenn auch gewöhnlich die begriffliche Lösung mehr oder weniger unzureichend bleibt. Doch diese Erscheinungen intellektueller Art sollen der Besprechung des Mystizismus vorbehalten bleiben.

Eine dritte Eigentümlichkeit dieses Zustandes der Zuversicht ist die, daß oftmals mit der Welt eine objektive Veränderung vorzugehen scheint. „Alles erscheint jetzt neu und schön!" Aber diese Veränderung ist gerade entgegengesetzt jener anderen, von der die Pessimisten sprechen, die als grauenvolle Unwirklichkeit auftritt[1]. Von dieser Empfindung, daß alles — innen und außen — rein und schön geworden ist, wird in Bekehrungszeugnissen sehr häufig gesprochen. Jonathan Edwards beschreibt sie folgendermaßen:

„Das Gefühl für das Walten der Gottheit wurde all-
„mählich immer stärker und lebendiger in mir und gewann
„an innerer Süßigkeit. Alles bekam ein anderes Ansehen.
„Ich sah gleichsam in allem einen Zug göttlicher Herrlich-
„keit. Gottes Erhabenheit, seine Weisheit, Reinheit und
„Liebe schien sich in allem zu offenbaren: in Sonne, Mond
„und Sternen; in den Wolken und in des Himmels Blau; im
„Gras, in den Blumen und Bäumen; im Wasser und in der
„ganzen Natur. Und diese Überzeugung schaffte mir köst-
„lichen Frieden. Ja, jetzt erfreuten mich sogar Donner
„und Blitz, die mich früher so furchtbar erschreckt hatten.

[1]) Vgl. oben S. 146.

„Ich ängstigte mich sonst bei jedem Donnerschlag, und „erschrak schon, wenn sich ein Gewitter erhob. Jetzt „dagegen entzückt es mich[1].“

Billy Bray, ein trefflicher, aber ungelehrter englischer Evangelist, bezeugt dies Gefühl der Neuheit also:

„Ich sprach zu dem Herrn: ‚Du hast gesagt: bittet, so „wird Euch gegeben, suchet, so werdet Ihr finden, klopfet „an, so wird Euch aufgetan, und ich glaube es.‘ In einem „Augenblick hat mich der Herr so glücklich gemacht, daß „ich die Seligkeit gar nicht beschreiben kann. Ich jauchzte „vor Freude und pries Gott von ganzem Herzen. . . . Ich „glaube, es war im November 1823, aber den Tag weiß „ich nicht genau. Ich erinnere mich, daß mir alles neu „erschien, die Menschen, die Felder, das Vieh und die Bäume. „Es war mir, als wäre ich ein neuer Mensch in einer „neuen Welt. Den größten Teil meiner Zeit brachte ich „damit zu, den Herrn zu loben[2].“

Auch Starbuck und Leuba erläutern dies Gefühl der Neuheit durch Zitate. Ich entlehne die beiden folgenden der Starbuckschen Handschriftensammlung. Eine Frau erzählt:

„Ich wurde zu einer gottesdienstlichen Versammlung „im Freien mitgenommen; meine Mutter und meine frommen „Freunde suchten mich zu bekehren und beteten für mich. „Ich war bis ins Tiefste bewegt. Während ich meine Ver„worfenheit bekannte und um Errettung von der Sünde „flehte, vergaß ich alles rings um mich her. Ich flehte um „Gnade und hatte das lebhafte Gefühl, daß mir vergeben, „und daß ich ein neuer Mensch geworden sei. Als ich „mich vom Niederknieen erhob, rief ich aus: das Alte ist „vergangen, es ist alles neu geworden! Es war, als wenn ich „in eine neue Welt, in ein neues Dasein gekommen wäre. „Alle Gegenstände waren von einem Glorienschein um„geben, mein geistiges Auge war so verklärt, daß ich in „allem des Universums Schönheit sah; die Wälder erklangen „von himmlischer Musik. Meine Seele frohlockte über die „Liebe Gottes und ich wünschte, es möchten alle an „meiner Freude teilnehmen.“

---

[1]) Dwight: Life of Edwards, New York 1830 S. 61.

[2]) W. F. Bourne: The Kings Son, a Memoir of Billy Bray, London 1887, S. 9.

In dem nächsten Beispiel spricht ein Mann:

„Ich weiß nicht, wie ich auf das Feld zurückkam, aber „ich wankte schließlich auf das Zelt des Pastors zu. Es „war voll von Suchenden, die einen stöhnten, die andern „jauchzten. Zehn Fuß vom Zelt entfernt fiel ich neben „einer hohen Eiche an einer Bank nieder und versuchte „zu beten; aber jedesmal, wenn ich Gott anrufen wollte, „schnürte sich mir die Kehle zu, als wenn etwas wie „eines Menschen Hand mich würgte. Ich weiß nicht, ob „jemand bei mir oder in meiner Nähe war. Ich meinte, „ich wäre dem sicheren Tode nahe, wenn ich nicht Hilfe „bekäme, aber so oft ich beten wollte, fühlte ich jene un- „sichtbare Hand an meiner Kehle, und der Atem war mir „benommen. Schließlich sagte eine Stimme: Wag's auf „Christi Blut; denn wenn du's nicht tust, mußt du bedingungs- „los sterben. So machte ich eine letzte Anstrengung, „Gott um Gnade zu bitten und fühlte wieder das Würgen „und Zuschnüren, aber ich war entschlossen, das Gebet „um Gnade zu Ende zu sprechen, und wenn ich auch er- „sticken und sterben müßte. Und das Letzte, dessen ich „mich erinnere, war, daß ich auf den Boden zurückfiel, „während mir jene unsichtbare Hand noch die Kehle „schnürte. Ich weiß nicht, wie lange ich dort lag und was „sich ereignete. Keiner meiner Verwandten war da. Als „ich wieder zu mir kam, umstand mich eine Menge und „lobte Gott. Der Himmel schien sich zu öffnen und „Strahlen von Licht und Glanz meine Seele zu durchfluten; „— wie verändert war ich! — und wie neu war mir alles! „Selbst meine Pferde und meine Schweine, ja überhaupt „alles schien verwandelt."

Das Erlebnis dieses Mannes weist auch automatische Erscheinungen auf, die für die Erweckungen leicht beeinflußbarer Menschen vielfach charakteristisch sind. In der Zeit Edwards, Wesleys und Whitfields wurden sie ein regelrechtes Mittel der Evangelisation. Man hielt sie anfänglich für halb wunderbare Machtbeweise des heiligen Geistes, bald aber wurden sie von anderen heftig bekämpft. Edwards hat sie in seiner Schrift Thougts on the Revival of Religion in New England gegen ihre Kritiker zu verteidigen, und ihr Wert ist selbst innerhalb der Erweckungssekten lange Zeit ein Gegenstand des

Streites gewesen[1]. Sie haben zweifellos keine besondere moralische Bedeutung; wohl lassen sie dem Betreffenden seine Bekehrung in einem wunderbaren Licht erscheinen, aber es wäre irrig, zu meinen, daß Bekehrte, bei denen sich solche automatischen Erscheinungen zeigen, standhafter und reicher an guten Früchten seien als solche, deren Wandlung sich unter weniger heftigen Begleiterscheinungen vollzogen hat. Im ganzen müssen Bewußtlosigkeit, Zuckungen, Visionen, unwillkürliches Sprechen und Erstickungsanfälle einfach dem Umstande zugeschrieben werden, daß der Betreffende eine weite Unterbewußtseinssphäre hat und nervös reizbar veranlagt ist. Dies ist später auch oft die eigene Ansicht des Bekehrten selbst. Einer der Berichterstatter Starbucks z. B. schreibt:

„Ich habe das durchgemacht, was man unter Bekehrung „versteht. Ich erkläre sie mir so: Der betreffende Mensch „treibt seine Gefühle bis auf den Höhepunkt, unterdrückt „aber zur selben Zeit ihre physischen Äußerungen: einen „schnelleren Pulsschlag usw., und dann plötzlich gibt er „ihnen die volle Herrschaft über den Körper. Das Nach„lassen der Spannung ist etwas Wundervolles, und die an„genehmen Wirkungen der Erregung werden im höchsten „Maße empfunden.“

Eine besondere — sensorische — Form der automatischen Erscheinungen verdient vielleicht ihres häufigen Auftretens wegen auch besondere Aufmerksamkeit. Ich denke an die halluzinatorischen oder pseudo-halluzinatorischen Lichterscheinungen, die von den Psychologen als Photismen bezeichnet werden. Die himmlische Vision des Paulus, die ihn mit Blindheit schlug, dürfte eine Erscheinung dieser Art gewesen sein; ebenso das von Konstantin am Himmel geschaute Kreuz. In dem vorletzten Fall, den ich anführte, werden Fluten von Licht und Glanz erwähnt. Henry Alline spricht von einem Licht, über

---

[1]) Vgl. William B. Sprague, Lektures on Revivals of Religion, New-York, 1832 (vgl. besonders den Appendix).

dessen äußere Existenz er sich nicht ganz klar zu sein scheint. Oberst Gardiner sieht ein strahlendes Licht und Präsident Finney schreibt:

„Plötzlich strahlte der Glorienschein Gottes auf mich „hernieder und um mich her in einer fast wunderbaren „Weise. . . . Ein ganz unbeschreibliches Licht leuchtete in „meiner Seele und warf mich fast zu Boden. Dies Licht „war wie der Glanz der Sonne; es war zu hell für die „Augen. Ich glaube, ich lernte damals durch eigene Er- „fahrung etwas von dem Licht kennen, das Paulus auf „dem Wege nach Damaskus niederwarf. Sicherlich hätte „ich das Licht nicht lange ertragen können[1]."

Ich lasse noch einen Bericht aus der Starbuckschen Sammlung folgen, in dem das Licht deutlich als in der Außenwelt vorhanden erscheint.

„Ich hatte 14 Tage hindurch mit einigen Unter- „brechungen an einer Reihe von Erweckungsgottesdiensten „teilgenommen, war mehrere Male zum Altar geladen „und immer tiefer ergriffen worden. Endlich sagte ich „mir, ich müsse dem Rufe folgen, oder ich sei ver- „loren. Ich gewann dann ein sehr lebhaftes Bewußtsein „meiner Bekehrung: es war mir, als wenn eine schwere „Last von meinem Herzen genommen sei, ein wunder- „bares Licht schien das Zimmer zu erleuchten (denn es „war dunkel); ein Gefühl höchsten Glückes ließ mich „lange Zeit immer von neuem wiederholen: ‚Ehre sei Gott!' „Ich war entschlossen, für immer Gottes Kind zu bleiben und „meinen Lieblingswunsch: Reichtum und hohe soziale Stellung, „aufzugeben. Noch hinderten meine früheren Lebensgewohn- „heiten mein geistiges Wachstum ein wenig, aber ich ging „daran, sie systematisch zu überwinden, und in einem Jahr „war mein ganzes Wesen verändert, d. h. meine Ziele „waren ganz neue."

Ich gebe noch einen Bericht aus Starbucks Sammlung mit einer Lichterscheinung:

„Ich war vor 23 Jahren vollständig bekehrt oder viel- „mehr zurückgewonnen worden. Meine Wiedergeburt war „damals eine vollkommene, und zwar geistige, und ich war „nicht wieder abgefallen. Aber die völlige Heiligung erfuhr

[1]) Memoirs S. 34.

„ich erst am 15. März 1893 gegen 11 Uhr morgens. Die „besonderen Begleitumstände waren ganz überraschend. „Ich saß ruhig zu Hause und sang Stellen aus Pfingstliedern. „Plötzlich schien etwas in mich hineinzufahren, das mein „ganzes Wesen erhob — ein Gefühl, das ich noch nie „gehabt hatte. Es war mir dabei, als ob ich durch ein „großes, geräumiges und hell erleuchtetes Zimmer geführt „würde. Und als ich mit meinem unsichtbaren Führer „umherging und mich umsah, kam mir deutlich der Ge- „danke: sie sind nicht mehr da, sie sind fort. Sobald ich „Klarheit über diesen Gedanken gewonnen hatte, offen- „barte mir der heilige Geist — ohne daß ein Wort ge- „sprochen wurde — daß ich meine eigene Seele betrachtete. „Da ward ich zum erstenmal in meinem Leben gewiß, „daß ich von allen Sünden gereinigt sei und daß die Fülle „der Gottheit in mir Wohnung genommen."

Leuba führt das Erlebnis eines Mr. Peek an, bei dem die Lichterscheinung an die Farben-Halluzinationen erinnert, die durch die von den Mexikanern „Meskal" genannten berauschenden Kaktusknospen erzeugt werden:

„Als ich am Morgen aufs Feld ging, um zu arbeiten, „erschien mir die Herrlichkeit Gottes in seiner ganzen sicht- „baren Schöpfung. Ich erinnere mich wohl, wir holten „Hafer ein, und jeder Halm und jede Ähre erschien mir „im Regenbogenglanz oder, wenn ich so sagen darf, im „Glanze Gottes zu erglühen."

Diese Berichte von äußeren Lichterscheinungen gehen dann in solche über, die deutlich nur in Bildersprache von der neuen geistigen Erleuchtung sprechen, wie z. B. die Erzählung Brainerds:

„Als ich in einem dichten Hain wandelte, wurde meine „Seele von unaussprechlicher Klarheit durchströmt. Ich „meine nicht eine äußere Helligkeit, nicht irgend eine Vor- „stellung von einer Lichtgestalt im dritten Himmel oder „irgend etwas derart, sondern eine neue innere Erfassung „oder Anschauung Gottes."

Zum Schluß komme ich nochmals auf den bedeutsamsten Zug des Bekehrungsvorganges zurück, d. h. auf das hohe Glücksgefühl, das er hervorbringt. Präsident Finneys Bericht ist so lebendig, daß ich ihn ganz hersetze:

„Alle meine Gefühle schienen sich zu erheben und „überzufließen, und es war mein innerlichst empfundener „sehnlichster Wunsch, meine ganze Seele Gott hinzugeben. „Die Erhebung meiner Seele war so groß, daß ich mich in „ein einsames Zimmer zurückzog, um zu beten. Es war „weder Feuer noch Licht daselbst, und doch erschien mir das „Zimmer vollkommen hell. Als ich eintrat und die Tür hinter „mir geschlossen hatte, war es mir, als stände ich dem Herrn „Jesus Christus gegenüber. Es kam mir damals nicht zum „Bewußtsein, daß es sich um einen geistigen Vorgang „handelte. Im Gegenteil, mir schien, ich sähe ihn leibhaftig „vor mir. Er sagte nichts, aber er sah mich in einer „Weise an, daß ich ihm sofort zu Füßen stürzte. Mir „selbst ist diese Gemütsverfassung stets wunderbar er„schienen. Ich weinte laut wie ein Kind und beichtete, so „gut es mit stockendem Atem gehen wollte. Es war „mir, als badete ich seine Füße mit meinen Tränen, und „doch hatte ich — soweit ich mich erinnere — nicht „deutlich den Eindruck, als berühre ich ihn. Ich muß eine „beträchtliche Zeit in diesem Zustande verharrt haben, „aber ich war zu ergriffen, als daß mir eines meiner Worte „in der Erinnerung geblieben wäre. Doch ich weiß, als ich „meine innere Ruhe wieder gefunden hatte, ging ich in das „Büreau zurück und sah, daß die großen Holzscheite, die „ich ins Feuer gelegt hatte, fast niedergebrannt waren. „Da ich mich dann umwandte, um mich am Kamin nieder„zusetzen, kam der heilige Geist mächtig über mich. „Gänzlich unerwartet, ohne daß es mir in den Sinn „gekommen wäre, mir könne je dergleichen geschehen, „auch ohne daß ich je einen Menschen etwas Ähnliches „hätte erzählen hören, stieg der heilige Geist auf mich „herab, daß es mir durch Leib und Seele ging. Mir war, „als stände ich unter der Einwirkung eines elektrischen „Stromes. In der Tat, der heilige Geist schien in Strömen „der Liebe auf mich herniederzufließen. Anders vermag ich „es nicht zu beschreiben. Ich glaubte den Odem Gottes „zu spüren, und ich kann mich deutlich erinnern, wie ich „die Empfindung hatte, von ungeheueren Flügeln gefächelt „zu werden.

„Die wunderbare Liebe, die in mein Herz ausgegossen „war, läßt sich nicht in Worte fassen. Ich weinte laut vor „Freude und Wonne und ich glaube — genau weiß ich es „nicht — ich schrie meine unaussprechlichen Herzensergüsse „buchstäblich heraus. Jene Wogen der Liebe überfluteten

„mich, bis ich ausrief: ‚ich sterbe, wenn sie sich noch „länger über mich ergießen.‘ Ich sagte: ‚Herr, mehr kann „ich nicht ertragen.‘ Und doch fürchtete ich den Tod nicht.

„Wie lange ich in diesem Zustande blieb, wie lange „dieses Taufbad auf mich herniederströmte, weiß ich nicht. „Aber ich erinnere mich, daß es spät am Abend war, als „ein Bekannter, der mit mir zu derselben Kirchengemein- „schaft gehörte, in mein Büreau kam, mich zu besuchen. „Er fand mich laut weinend und fragte: ‚Herr Finney, „was fehlt Ihnen?‘ Ich konnte nicht gleich antworten. Da „fuhr er fort: ‚Haben Sie Schmerzen?‘ Ich faßte mich so „gut es ging und antwortete: Nein, ich bin so überaus glück- „lich, daß mir das Leben hienieden unerträglich erscheint.‘ “

Auch der vorher genannte Billy Bray beschreibt uns seine Gefühle nach der Bekehrung:

„Ich kann nicht anders, ich muß den Herrn loben. „Wenn ich die Straße entlang gehe, so denke ich beim „ersten Schritt: Ehre sei Gott; und beim zweiten füge ich „ ‚Amen‘ hinzu; und so fort, solange ich wandere[1].“

---

[1]) Ganz kurz stelle ich noch ein paar Zeugnisse zusammen: „Als ich eines Morgens in tiefer Bekümmernis war und jeden Augenblick in die Hölle zu fahren fürchtete, fühlte ich mich innerlich gezwungen, ernstlich um Gnade zu flehen; und der Herr kam mir zu Hilfe und befreite meine Seele von ihrer Last und Sündenschuld. Mein ganzer Körper erbebte von Kopf zu Fuß, und meine Seele erhielt süßen Frieden. Die Wonne, die ich damals empfand, war unbeschreiblich. Das Glücksgefühl erfüllte mich 3 Tage lang, und ich sprach während dieser Zeit zu niemandem von meinen Gefühlen.“ Autobiography of Dan Young, edited by W. P. Strickland, Neuyork 1860.

„Plötzlich kam mir so lebhaft die Überzeugung, daß Gott für alle sorge, die ihr Vertrauen auf ihn setzen, daß mir eine Stunde lang die ganze Welt kristallhell und der Himmel offen erschienen; ich sprang auf und fing an zu weinen und zu lachen.“ H. W. Beecher, von Leuba zitiert.

„Meine Tränen flossen noch, aber jetzt vor Freude; ich pries Gott mit solchem Wonnegefühl, wie es sich nur der vorstellen kann, der es erfahren hat.“ — „Ich kann nicht in Worte fassen, was ich fühlte. Es war mir, als hätte ich bisher in einem dunklen Verließ gelegen und wäre nun ans Licht der Sonne heraufgeholt worden. Ich jauchzte und pries den, der mir seine Liebe zuwandte und mich von meinen Sünden reinigte. Ich mußte mich zurückziehen und verbergen, denn meine Tränen flossen, und ich wollte

Jetzt noch ein Wort über die Frage nach der Dauer dieser plötzlichen Bekehrungen. Da Rückfälle — allmähliche und schnelle — nicht selten sind, so sind gewiß viele geneigt, die ganze Frage von hier aus zu beurteilen und demgemäß die ganze Bekehrungserscheinung als „hysterisch“ zu belächeln. Doch das wäre sowohl vom psychologischen als vom religiösen Standpunkte aus oberflächlich geurteilt. Denn dabei wird gerade der Hauptpunkt übersehen, insofern es nicht so sehr auf die Dauer als auf die Natur und die Art dieser Erhebungen des Charakters zu größeren Höhen ankommt. Die Menschen fallen von jeder Höhe: das zu lernen, brauchen wir keine Statistik. Liebe z. B. ist bekanntlich nicht immer beständig; aber selbst wenn sie unbeständig ist, enthüllt sie — solange sie dauert — neue ideale Wege und Ziele. In diesen Offenbarungen liegt für Männer und Frauen ihre eigentliche Bedeutung, welches immer ihre Dauer sein mag. Ebenso ist es nun auch mit dem Erlebnis der Bekehrung: seine Bedeutung besteht darin, dem Menschen — sei es auch nur für kurze Zeit — das Ideal seines Geisteslebens zu zeigen, — eine Bedeutung, die durch Rückfälle nicht herabgemindert werden kann, wenn auch Beharrlichkeit sie vergrößern könnte. Tatsächlich sind übrigens alle bemerkenswerten Bekehrungsfälle, z. B. alle, die ich zitiert habe, von Dauer gewesen. Der Fall, bei dem man es am ehesten in Zweifel ziehen könnte (da er die Annahme eines epileptischen Anfalles sehr nahe legt) ist das Erlebnis des Herrn Ratisbonne. Ich weiß indes, daß sein ganzes weiteres Leben durch jene wenigen Minuten neugestaltet worden ist. Er gab

---

nicht gern, daß meine Kollegen mich sähen; und doch konnte ich meine Freude auch nicht verbergen.“ — „Meine Freude war so groß, daß ich fast weinen mußte.“ — „Ich hatte die Empfindung, als glänzte mein Gesicht wie das des Moses. Meine Stimmung war gehoben. Es war die größte Freude, die ich je erlebt habe.“ — „Ich weinte und lachte abwechselnd. Mir war so leicht zu Mut, als ob ich schwebte. Ich fühlte, ich hatte einen herrlicheren Frieden, ein größeres Glück erlangt, als ich je erwartet hatte.“ Verschiedene Berichterstatter Starbucks.

seine Absicht zu heiraten auf, wurde Priester und gründete in Jerusalem, wo er sich niederließ, ein Nonnen-Missionshaus zur Bekehrung der Juden; die Berühmtheit aber, die er durch die besonderen Umstände seiner Bekehrung erlangte, hat er niemals zu egoistischen Zwecken ausgenutzt — kurz, er blieb bis zu seinem Ende ein vorbildlicher Sohn der Kirche. Als solcher starb er, wenn ich mich recht erinnere, hoch in den Achtzigern.

Die einzige mir bekannte Statistik inbezug auf die Dauer der Bekehrungen ist die von Miß Johnston für Professor Starbuck aufgestellte.

Sie umfaßt nur 100 Personen: alle Angehörige der evangelischen Konfession, die größere Hälfte Methodisten. Nach der Selbstaussage der Betreffenden hat allerdings in fast allen Fällen ein gewisser Rückfall stattgefunden, nämlich in 93 unter 100 bei den Frauen und in 77 unter 100 bei den Männern. Bei näherer Untersuchung findet aber Starbuck, daß es es sich nur bei 6 Proz. um einen eigentlichen Abfall von dem religiösen Glauben, der durch die Bekehrung gewonnen war, handelt, während sich der beklagte Rückfall bei den meisten nur auf ein Steigen und Fallen der Gefühle bezieht. Nur 6 von Hundert berichten ein völliges Erlöschen ihres Glaubens. Starbucks Schluß ist also, die Wirkung der Bekehrung bestehe darin, daß sie eine veränderte, ziemlich beständige und sich gleichbleibende Lebenshaltung erzeuge, wenn auch die Gefühle schwanken. Er formuliert dies Urteil dann abschließend so: Die Menschen, die sich infolge einer Bekehrung einem religiösen Leben zugewandt haben, neigen dazu, diesem treu zu bleiben, wenn auch vielleicht ihr religiöser Enthusiasmus abnimmt [1].

---

[1]) Psychology of Religion S. 360. 357.

VIII. Heiligkeit.

Unsere Untersuchung führt ohne weiteres zu einer neuen Frage. Welcher Art sind die praktischen Früchte solcher Bekehrungen fürs Leben? Mit dieser Frage beginnt der bedeutsamste Teil unserer Aufgabe; denn wir wollen ja nicht nur einen interessanten Abschnitt aus der Geschichte des menschlichen Innenlebens vorführen, sondern ein Werturteil über die tatsächliche Bedeutung der verschiedenartigen religiösen Erlebnisse gewinnen. Wir müssen deshalb die Früchte des religiösen Lebens zunächst beschreiben, um sie dann beurteilen zu können. So zerfällt unsere weitere Aufgabe deutlich in zwei Abschnitte.

Der erstere ist also beschreibender Natur. Er wird in der Hauptsache höchst erfreulich sein, denn die besten Früchte religiösen Lebens sind zugleich das Beste, was die Geschichte überhaupt aufzuweisen hat. Sie sind immer dafür gehalten worden; hier, wenn irgendwo, haben wir wirkliches und wahrhaftes Leben, und bei der Erinnerung an solche Beispiele, wie ich sie kürzlich durchging, fühlt man sich schon bei der bloßen Lektüre ermutigt und erhoben.

Die höchsten Leistungen, zu denen menschliche Liebe, Ergebung, Zuversicht, Geduld und Tapferkeit sich je erhoben haben, hatten stets religiöse Motive. Ich kann mir nicht versagen, bei dieser Gelegenheit einige Bemerkungen zu zitieren, die Sainte-Beuve in seiner Geschichte von Port Royal über die Resultate der Bekehrung oder den „Stand der Gnade“ macht.

„Selbst vom rein menschlichen Standpunkt aus“, sagt Sainte Beuve, „muß der Gnadenzustand sowohl seiner Natur

als auch seinen Wirkungen nach als so außerordentlich, ungewöhnlich und bedeutend erscheinen, daß er eine genaue Betrachtung rechtfertigt. Denn die Seele gelangt durch ihn in eine feste, unüberwindliche Verfassung, einen echt heldenhaften Zustand, aus dem die größten Taten geboren werden. Trotz der Verschiedenheit der Gemeinschaftsformen und trotz der Verschiedenheit der Mittel, durch die man diesen Zustand zu erlangen sucht — seien es die äußerlichsten oder die allerinnerlichsten — ist doch unverkennbar, daß er seiner Natur und seinen Wirkungen nach immer der gleiche ist. Dringt man ein wenig durch die Verschiedenheit der Umstände hindurch, so wird ersichtlich, daß in den Christen der verschiedenen Zeitalter sich wirklich dieselbe Wandlung vollzogen hat: allen denen, die der Gnade teilhaftig geworden sind, ist ein einzigartiger, sie von Grund aus bestimmender und sich selbst gleicher Geist der Frömmigkeit und Liebe eigen. Diese Gnade schafft einen inneren Zustand, der vor allem ausgezeichnet ist durch Liebe und Demut, durch unbegrenztes Vertrauen auf Gott und durch Strenge gegen sich selbst verbunden mit Nachsicht für andere. Seine Früchte sind immer gleich lieblich, unter verschiedenen Sonnen und in verschiedenen Umgebungen, bei der heiligen Therese von Avila ebenso wie bei jedem Herrenhuter[1]."

Sainte Beuve denkt hier nur an die bedeutendsten Beispiele von Sinneserneuerung, und sie sind natürlich auch die lehrreichsten. Jene Frommen haben oft ein so ungewöhnliches Leben geführt, daß man vom weltlichen Standpunkt aus geneigt sein könnte, von einer Abirrung vom Pfade der Natur zu sprechen. Ich stelle deshalb zunächst eine allgemein psychologische Frage, nämlich die nach den inneren Bedingungen für die Verschiedenartigkeit der menschlichen Charaktere.

Ich nehme die Antwort vorweg: soweit der Charakter als etwas vom Verstande Unterschiedenes in Frage steht,

---

[1]) Sainte-Beuve: Port Royal (Paris, 1840) 1. Bd. S. 101 f. und 113 f.

liegen die Ursachen der menschlichen Verschiedenartigkeit hauptsächlich in der verschiedenen Empfänglichkeit für Gefühlserregungen und in den verschiedenen Antrieben und Hemmungen, die diese in ihrem Gefolge haben. Ich versuche nun die These noch zu verdeutlichen.

Allgemein gesprochen ist unser praktisch-moralisches Verhalten zu jeder gegebenen Zeit das Ergebnis zweier Reihen von Kräften in uns, von Impulsen, die uns vorwärts treiben, und von Hemmungen, die uns zurückhalten.

„Ja, vorwärts!“ sagen die Antriebe; „Nein, zurück!“ sagen die Hemmungen. Nur selten macht sich jemand, der diese Frage nicht eigens studiert hat, klar, wie jenes hemmende Moment uns beständig beeinflußt, wie es uns durch seinen beengenden Druck im Zaum hält und uns eine bestimmte Haltung aufzwingt. Der Einfluß ist so unaufhörlich, daß er unterbewußt wird. Wir alle sitzen z. B. im Theater oder in einem Vortrage mit einem gewissen Zwange, der durch die Gelegenheit gegeben ist, und sind uns doch dieser Tatsache gar nicht bewußt. Allein gelassen, würde sich jeder wahrscheinlich sofort unwillkürlich anders hinsetzen, um eine bequemere Haltung einzunehmen. Aber die Schicklichkeit und ihre Hemmungen vergehen wie Spinngewebe, wenn irgend eine große Gemütserregung eintritt. Ich habe einen Geck mit seiner Bartbinde im Gesicht auf die Straße stürzen sehen, als das Haus ihm gegenüber in Flammen aufging, und eine Frau wird im Nachtgewand unter Fremde laufen, wenn es sich darum handelt, ihr Kind oder ihr eigenes Leben zu retten. Ja, betrachten wir ganz allgemein das Leben einer verwöhnten Frau! Sie schrickt vor jeder unangenehmen Empfindung zurück, bleibt lange im Bett, kann ohne Thee und Brom nicht leben und geht bei kaltem Wetter nicht aus dem Hause. Jede Schwierigkeit ruft ihr ein „Nein“ zu, und sie gehorcht. Aber wie ganz anders, wenn sie Mutter wird. In mütterlicher Sorge nimmt sie jetzt Schlaflosigkeit, Müdigkeit und Arbeit ohne Zaudern und ohne ein Wort der Klage hin. Die sie hemmende Macht des Unbehagens ist überall geschwunden, wo ihres

Kindes Wohl auf dem Spiel steht. Die Unbequemlichkeiten, die das Geschöpfchen verursacht, sind, wie James Hinton sagt, jetzt ihre größte Freude und sind tatsächlich die Bedingung für die Vertiefung ihrer Freude.

Dies ist ein Beispiel für das, was man wohl „die reinigende Kraft höherer Gefühle" genannt hat. Es ist aber gleichgültig, ob die Gefühle höherer oder niederer Art sind, wenn nur die Erregung, die sie mit sich bringen, stark genug ist. Henry Drummond erzählt gelegentlich, daß bei einer Überschwemmung in Indien ein Hügel, auf dem sich ein Stationshäuschen befand, nicht unter Wasser geriet und so außer für Menschen auch für eine Anzahl wilder Tiere zum Zufluchtsort wurde. Plötzlich sah man auch einen Tiger auf den Hügel zuschwimmen. Er erreichte ihn und lag schnaufend wie ein Hund mitten unter den Leuten auf dem Boden und war noch in solcher Todesangst, daß ein Engländer ruhig mit der Büchse auf ihn losgehen und ihn erschießen konnte. Die Blutgier des Tigers, die sonst zu seiner Natur gehört, war für den Augenblick von Furcht niedergehalten; diese beherrschte ihn und bildete ein neues Zentrum seines Wesens.

Manchmal ist nicht ein Gefühl das herrschende, sondern es sind mehrere, einander entgegenwirkende vorhanden. In solchem Falle hört man sowohl ein „Ja" als ein „Nein", und der Wille wird dann aufgerufen, den Konflikt zu lösen. Der Soldat z. B. wird durch Verachtung der Feigheit vorwärts getrieben, durch die Furcht dagegen zur Flucht gedrängt, und der Nachahmungstrieb läßt ihn so viele verschiedene Wege einschlagen, als seine Kameraden Beispiele bieten. Es kämpfen in ihm die verschiedensten Regungen, und er schwankt eine Zeit lang hin und her, weil kein Gefühl zur Herrschaft gelangt. Erreicht aber ein Gefühl einen besonders hohen Grad, so wird dies — als das einzig wirksame — zum herrschenden und unterdrückt die anderen samt allen ihren entgegenstehenden Antrieben. Der wütende Angriff seiner Kameraden reißt ihn mit fort und stärkt auch

seinen Mut; ihre planlose Flucht aber steigert auch seine Furcht aufs äußerste. In solchen höchsten Erregungen wird das Unmögliche möglich, weil die Hemmungen aufgehoben sind. Ihr „Nein“ wird nicht nur überhört, es existiert überhaupt gar nicht. Hindernisse erscheinen dann wie Reifen aus Seidenpapier für den Zirkusreiter, d. h. sie sind in Wahrheit nicht vorhanden. Die Flut ist höher als der aufgeworfene Damm. „Laß sie betteln gehn, wenn sie hungrig sind!“ ruft der über seines Kaisers Gefangennahme fast wahnsinnig gewordene Grenadier, als er an sein Weib und seine Kinder erinnert wird; und man weiß, daß Menschen in einem brennenden Theater sich den Weg mit dem Messer gebahnt haben[1].

Namentlich eine Art der Gefühlserregbarkeit ist durch ihre eigentümliche Kraft, Hemmungen zu überwinden, bei energischen Charakteren wichtig. Ich meine diejenige, die teils als Reizbarkeit und zänkische Stimmung, teils als Ungeduld, Rauheit und Schroffheit des Charakters zutage

---

[1]) „Liebe würde nicht Liebe sein“ sagt Bourget, „wenn sie einen nicht bis zum Verbrechen treiben könnte. Und so kann man sagen, daß keine Leidenschaft eine wahre Leidenschaft ist, wofern sie einen nicht bis zum Verbrechen treiben kann.“ (Sighele: Psychologie des Sectes S. 136). Mit andern Worten: große Leidenschaften beseitigen die Hindernisse, die das Gewissen sonst aufrichtet. Und umgekehrt gibt es unter allen verbrecherischen Menschen, den falschen, feigen, sinnlichen oder grausamen vielleicht keinen einzigen, dessen verbrecherischer Trieb nicht in einem bestimmten Augenblick durch ein anderes Gefühl, das in seinem Charakter ebenfalls angelegt ist, überwunden werden könnte, vorausgesetzt, daß jenes andere Gefühl nur genügend gekräftigt wird. Die Furcht ist bei dieser Art von Menschen für diesen Zweck das nützlichste Gefühl. Sie ersetzt das Gewissen und kann hier geradezu zu den „höheren Gefühlen“ gerechnet werden. Wenn wir bald sterben müssen oder den Tag des Gerichts nahe glauben, wie schnell bringen wir dann unseren moralischen Haushalt in Ordnung; es scheint uns unmöglich, daß die Sünde je wieder eine Versuchung für uns werde! Das altmodische Christentum mit seiner Höllenphantastik verstand es, dem Furchtmotiv den vollen Nutzen zur Erweckung von Reue und den vollen Bekehrungswert abzugewinnen.

tritt. Solche Schroffheit bedeutet, sich energisch betätigen zu wollen, welche Widrigkeiten das auch im Gefolge haben mag. Ob diese Widrigkeiten dem Subjekt selbst oder einem anderen erwachsen, ist dabei ziemlich gleichgültig; denn ist man einmal in solcher Stimmung, so heißt es eben: biegen oder brechen. Nichts überwindet eine Hemmung so vollkommen wie der Zorn; denn was Moltke vom Krieg sagt, gilt auch von ihm: die Vernichtung ist sein eigenstes Wesen. Dies macht ihn zum unschätzbaren Bundesgenossen jeder anderen Leidenschaft. Die süßesten Freuden werden in dem Augenblick, da sie sich einem Ziel hinderlich erweisen, durch das unser Enthusiasmus entflammt wird, mit grimmigem Vergnügen niedergetreten. Es kostet dann gar nichts, Freundschaften aufzugeben, auf langjährige Vor- und Eigentums-Rechte zu verzichten, soziale Bande zu lösen. Ja wir empfinden geradezu eine herbe Freude an der Bitterkeit und Vereinsamung. Und Charakterschwäche scheint in den meisten Fällen darin zu bestehen, daß man solcher Opferstimmung, die sich oft gegen das eigene niedere Selbst und dessen Lieblingsschwächen wenden muß, unfähig ist[1].

Bisher habe ich von den zeitweiligen Charakterwandlungen gesprochen, wie sie bei derselben Person durch wechselnde Erregungen hervorgerufen werden. Genau dasselbe gilt aber auch von den verhältnismäßig konstanten Charakterunterschieden verschiedener Personen. Bei einem Menschen, der einer bestimmten Art von Gefühlen unterworfen ist, verschwinden gewohnheitsmäßig ganze Reihen von Hemmungen, die bei anderen Menschen

---

[1]) Benjamin Constant ist ein bekanntes und treffliches Beispiel der Verbindung von hohen Geistesgaben mit schwachem Charakter. Er schreibt (Journal, Paris 1895, S. 56): „Ich werde durch meine elende Schwäche hin und her geworfen. Es gibt nichts so Lächerliches wie meine Unentschlossenheit. Bald ist Ehestand, bald Einsamkeit mein Ideal, bald Deutschland, bald Frankreich; stets zögere ich, und das alles im Grunde nur deshalb, weil ich nicht imstande bin, irgend etwas aufzugeben."

wirksam bleiben, und andere Hemmungen treten an ihre Stelle. Hat jemand bestimmte angeborene Neigungen, so unterscheidet sich sein Leben bedeutend von dem anderer Menschen; denn vieles von dem, was diese gewöhnlich zurückschreckt, läßt ihn völlig kalt. Derjenige, der einer bestimmten Charakterform nur nachstrebt, zeigt bei einem Vergleich mit dem, dessen Leidenschaft eine Gabe der Natur ist, der sich innerlich gezwungen fühlt, zu lieben, zu kämpfen oder zu reformieren, — wie hoffnungslos alles reflektierte Wollen dem triebmäßigen unterlegen ist. Jener muß viele Hemmungen absichtlich niederkämpfen; der Genius mit der angeborenen Leidenschaft scheint sie überhaupt nicht zu empfinden. Für einen Fox, einen Garibaldi, einen General Booth, einen John Brown, eine Luise Michel, einen Bradlaugh sind Hindernisse, die für ihre Umgebung unüberwindlich sind, überhaupt nicht vorhanden. Könnten wir anderen sie ebenso unberücksichtigt lassen, so gäbe es viele Helden; denn viele von uns haben den Wunsch, ähnlichen Idealen zu leben, nur die entsprechende, die Hindernisse besiegende Energie fehlt.

Der Unterschied zwischen ernstlichem Wollen und bloßem Wünschen, zwischen kraftvoll-schöpferischen Idealen und solchen Idealen, die nichts anderes sind als ein laues Sehnen, zeigt sich also einzig darin, ob der Druck stark genug ist, den Charakter stetig in der Richtung des Ideals weiterzutreiben, oder ob es sich nur um eine flüchtige ideale Erregung handelt. Bei einem bestimmten Maß von Liebe, Entrüstung, Großmut, Hochherzigkeit, Bewunderung, Treue oder begeisterter Selbsthingabe ist das Ergebnis immer das gleiche: der ganze Wust feiger Hemmungen, die in unentschlossenen Personen und dumpfen Gemütern die Haupthindernisse des Handelns bilden, zerfällt sofort in nichts. Die konventionellen Rücksichten[1], Scheu, Trägheit,

[1]) Vgl. das Beispiel auf S. 65, wo der Verfasser von dem Erlebnis seiner Vereinigung mit der Gottheit sagt, es sei nichts anderes als das zeitweilige Aufgeben der Förmlichkeiten, die sonst sein Leben erfüllen.

Geiz, das Fragen nach Herkommen und Wohlanständigkeit, nach Bürgschaft und Sicherheit, kleinlicher Argwohn, Furchtsamkeit und Verzweiflung: — wo sind sie geblieben? Wie Spinngewebe zerrissen, wie Wasserblasen in der Sonne verschwunden —

„Wo sind die Sorge nun und Not,
Die mich noch gestern wollt erschlaffen?
Ich schäm' mich des im Morgenrot."

Und diese innere Erhebung und Freudenstimmung tritt am ausgesprochensten dann auf, wenn die treibende Erregung eine religiöse ist. „Der echte Mönch" schreibt ein italienischer Mystiker, „nimmt nichts mit als seine Laute."

Wir wenden uns nun von diesen allgemeinen psychologischen Untersuchungen der Besprechung jener „Früchte" der Frömmigkeit zu, die den eigentlichen Gegenstand dieses Kapitels bilden soll. Der Mensch, dessen geistiger Mittelpunkt die Frömmigkeit ist und der von geistlichen Interessen geleitet wird, unterscheidet sich unverkennbar von seinem früheren fleischlichen Selbst. Die neue Glut, die jetzt in seinem Herzen brennt, verzehrt mit ihrem Feuer die niederen Hemmungen, die sich sonst in ihm geltend machten, und hält ihn überhaupt gegen jeden Einfluß der niederen Seite seiner Natur gefeit. Hochherzige Handlungen, die einst unmöglich erschienen, fallen ihm jetzt leicht; kleinliche Förmlichkeiten und gemeine Triebe, die ihn einst beherrschten, haben keine Macht mehr über ihn. Der steinerne Wall in seinem Innern ist gefallen, die Härte seines Herzens ist gebrochen. Wir können uns diesen Zustand verdeutlichen, wenn wir uns jener weichen Stimmungen erinnern, in die uns die Prüfungen des Lebens, aber bisweilen auch schon Theatervorstellungen versetzen — besonders wenn sie uns zum Weinen bringen! Es ist dann, als ob unsere Tränen einen alten Damm in unserem Innern durchbrächen und alle Arten veralteter Sünden und moralischer Schäden hinwegspülten und uns rein und weichherzig und jeder edleren Regung zugänglich machten. Bei

den meisten kehrt freilich die alte Härte bald wieder zurück, bei den „heiligen" Menschen indessen nicht. Manche „Heilige", selbst so energische wie die heilige Therese und Loyola, besaßen eine Eigenschaft, die von der Kirche stets als besondere Gnade geschätzt worden ist: die sogenannte Gabe der Tränen. Bei ihnen scheint die weiche Stimmung fast immer die Herrschaft gehabt zu haben. Und wie es mit den Tränen und weichen Stimmungen ist, so ist es auch mit anderen erhabenen Gefühlen. Sie mögen allmählich oder in einer Krisis zur Herrschaft gelangt sein, in beiden Fällen kann diese eine dauernde werden.

Am Schluß der letzten Vorlesung sahen wir, daß die höhere Geistesrichtung meist dauernd das Übergewicht behält, selbst wenn beim Nachlassen der Gefühlserregung zeitweilig wieder niedere Beweggründe bestimmend werden oder Rückfälle eintreten. Aber daß niedere Leidenschaften auch vollständig abgetan werden können, ist für gewisse Fälle dokumentarisch zu erweisen. Ich will zur Bestätigung dieser bedeutsamen Tatsache sofort einige Beispiele anführen. Die zahlreichsten sind die von bekehrten Trinkern. Man erinnere sich an den schon erwähnten Fall des Herrn Hadley. Die Jerry Mc Auley Water-Street Mission liefert viele ähnliche Beispiele[1].

Ich erinnere auch an den Oxforder Graduierten, der um 3 Uhr nachmittags bekehrt wurde, sich am nächsten Tage bei der Ernte betrank, dann aber vollständig von seiner Leidenschaft geheilt wurde. „Von jener Stunde an ist der Alkohol keine Versuchung mehr für mich gewesen, ich rühre ihn nicht mehr an, ich brauche ihn nicht mehr. Ebenso erging es mir mit dem Tabak. Das Verlangen danach erlosch und kam nie wieder. Auch von allen anderen Gewohnheitssünden wurde ich dauernd und vollständig befreit; seit meiner Bekehrung war ich keinen Versuchungen mehr ausgesetzt."

---

[1]) Vgl. S. 193. „Das einzige Radikalmittel gegen Trunksucht ist religiöser Enthusiasmus", habe ich Ärzte oft sagen hören.

Man vergleiche einen ähnlichen Fall aus Starbucks Handschriftensammlung:

„Ich ging in das alte Adelphi-Theater, wo eine religiöse Versammlung stattfand . . . und sprach bei mir selbst: ‚Herr, Herr, ich muß dieses Segens teilhaftig werden.‘ Dann war es mir, als wenn eine vernehmliche Stimme zu mir sagte: ‚Willst du alles dem Herrn hingeben?‘ und so folgte noch Frage auf Frage, und auf jede antwortete ich: ‚Ja, Herr, ja Herr!‘, bis die Stimme fragte: ‚Warum tust du es nicht jetzt sofort?‘ und ich antwortete: ‚Ich will es ja, Herr!‘ Ich geriet nicht in besondere Freudenstimmung, empfand aber ein tiefes Vertrauen. Da wurde gerade die Versammlung geschlossen. Ich ging hinaus und begegnete einem Mann, der eine gute Zigarre rauchte; eine Rauchwolke kam mir ins Gesicht, ich atmete den Rauch tief ein und — Gott sei gelobt, mein Verlangen war vorbei. Dann ging ich die Straße entlang und kam an Gasthäusern vorbei, aus denen der Alkoholgeruch herausströmte; aber ich merkte, daß mein Verlangen nach dem verdammten Stoff vergangen war. Gott sei Dank! Danach war ich 10 oder 11 Jahre lang in der Wildnis mit ihren Wechselfällen. Meine Liebe zum Alkohol ist nie wiedergekommen.“

Das klassische Beispiel des Oberst Gardiner ist das eines Mannes, der in einer einzigen Stunde von der Versuchung zu geschlechtlichen Ausschweifungen geheilt wurde. Zu Herrn Spears sagte der Oberst: „Ich wurde von jeder Neigung zu jener Sünde gründlich geheilt, während ich gemeint hatte, nur der Tod könne mich davon befreien. Ich hatte nicht mehr Verlangen und Neigung dazu als ein Säugling, und die Versuchung ist bis auf diesen Tag nicht wiedergekommen.“ Herr Webster bezeugt dasselbe folgendermaßen:

„Ich hörte den Oberst häufig sagen, er sei, bevor er für die Religion gewonnen wurde, sehr ausschweifend gewesen; aber sobald er von oben erleuchtet worden, habe er durch die Macht des heiligen Geistes seine Natur so

wunderbar verändert gefühlt, daß seine Heiligung in dieser Beziehung merkwürdiger sei als in jeder andern[1].

Solch' schnelle Beseitigung alter Triebe und Neigungen erinnert so sehr an die Resultate der hypnotischen Suggestion, daß man wohl auch hier unterbewußte Einflüsse als entscheidend voraussetzen muß[2]. Medizinische Berichte über suggestive Behandlung geben zahlreiche Beispiele von schnellen Heilungen eingewurzelter schlimmer Gewohnheiten, gegen die der Patient mit den gewöhnlichen moralischen und physischen Mitteln vergebens angekämpft hatte.

„Heiligkeit“[3] bezeichnet die Vereinigung der reifen Früchte religiösen Lebens als persönliche Charakterbestimmtheit. Ein „heiliger“ Mensch ist ein solcher, bei dem religiöse Gefühle den gewohnheitsmäßigen Mittelpunkt des Person-

---

1) Doddridge, Life of Colonel James Gardiner, London, Religious Tract Society, S. 23—32.

2) Prof. Starbuck gibt ein Beispiel, das zeigt, wie ein automatischer Einfluß sensorischer Art zustande brachte, was Gebete und Entschlüsse nicht vermocht hatten. Es handelt sich um eine Frau Sie schreibt:

„Als ich 40 Jahre alt war, versuchte ich das Rauchen aufzugeben; aber das Verlangen danach war so stark, daß ich nicht dazu imstande war. Ich weinte und betete und gelobte Gott, es zu lassen; aber ich konnte es nicht. Ich hatte 15 Jahre lang geraucht. Als ich 53 Jahre alt war, saß ich eines Tages rauchend am Kamin; da vernahm ich plötzlich eine Stimme. Sie drang nicht von außen zu mir; es war mehr wie ein Traum oder eine Art doppelten Denkens. Sie sprach: ‚Gib das Rauchen auf!' Ich antwortete sofort: ‚Willst du auch mein Verlangen danach tilgen?' Aber die Stimme sprach nur immer von neuem: ‚Gib das Rauchen auf!' Da stand ich auf, legte meine Pfeife auf den Kaminsims und habe nie wieder geraucht, noch irgend welches Verlangen danach gehabt. Das Verlangen war geschwunden, als ob ich es nie gekannt, als ob ich nie Tabak angerührt hätte. Der Anblick anderer Raucher und der Geruch von Tabak haben nie wieder den geringsten Wunsch in mir erregt, auch zu rauchen.“ The Psychology of Religion S. 142.

3) Ich gebrauche dies Wort, trotz seines Beigeschmackes von Heiligtuerei, weil kein anderes Wort so gut die verschiedenen Gemütsbewegungen bezeichnet, die jetzt beschrieben werden sollen.

lebens bilden. Und es gibt nun einen bestimmten Typus solcher Heiligkeit, dessen Züge leicht zu zeichnen sind. Es sind folgende:

1. Das Bewußtsein, außer dem Leben in den selbstsüchtigen, kleinen Interessen dieser Welt noch ein anderes, höheres Leben zu führen, und die felsenfeste unmittelbare Gewißheit von der Existenz einer idealen Macht. Für die christliche Frömmigkeit ist diese Macht immer der persönliche Gott; doch können auch abstrakte moralische, soziale oder politische Ideale als die Wahrheitsmächte, die das Leben erheben, empfunden werden, wie ich das in dem Kapitel über die Realität des Unsichtbaren gezeigt habe.

2. Das Bewußtsein von dem innigen Beziehungsverhältnis jener idealen Macht zu unserem eigenen Leben und die willige Unterwerfung unter ihre Leitung.

3. Das Gefühl unbegrenzter Erhebung und Freiheit, da die Grenzpfähle des beschränkten Selbst niederfallen.

4. Eine Verschiebung des Zentrums des persönlichen Lebens nach der Seite der selbstlosen und harmonischen Neigungen, hin zum „ja" und fort vom „nein".

Diese grundlegenden Züge der inneren Gemütsverfassung führen in der Praxis des Lebens zu folgenden charakteristischen Erscheinungen:

a) Askese. Die Unterwerfung kann so leidenschaftlich werden, daß sie zur Selbstaufopferung wird. Sie kann dann die gewöhnlichen Hemmungen des Fleisches so beherrschen, daß der Fromme an Opfer und Askese eine wirkliche Freude empfindet, da er in ihnen Maß und Ausdruck des Grades seiner Ergebenheit der höheren Macht gegenüber sieht.

b) Seelenstärke. Das Gefühl der Weitung des Lebens kann so erhebend sein, daß egoistische Motive und Hemmungen, die sonst allmächtig sind, jeden Einfluß verlieren, und daß neue Quellen von Geduld und Kraft sich öffnen. Furcht und Angst verschwinden, und selige Gemütsruhe tritt an ihre Stelle.

c) Reinheit. Die Verschiebung des Gefühlszentrums bringt wachsende Reinheit mit sich. Die Empfindlichkeit für geistige Disharmonien wird gesteigert und die Reinigung des Lebens von tierischen und sinnlichen Elementen wird zur Notwendigkeit. Die Gelegenheit der Berührung mit solchen Elementen wird vermieden: das fromme Leben muß seine geistliche Beschaffenheit vertiefen und sich unbefleckt von der Welt halten. Diese Forderung geistiger Reinheit nimmt gelegentlich eine asketische Form an, und Schwachheiten des Fleisches werden mit rücksichtsloser Strenge gestraft.

d) Liebe. Die Verschiebung des Gefühlszentrums erzeugt zweitens ein Wachsen der Liebe, der Güte gegen die Mitmenschen. Die gewöhnlichen Motive zur Abneigung, die häufig der Güte der Menschen so enge Grenzen ziehen, werden unterdrückt. Der Fromme liebt seine Feinde und behandelt verkommene Bettler wie Brüder.

Das Bewußtsein von der Gegenwärtigkeit einer höheren freundlichen Macht scheint demnach das Grundcharakteristikum solch „heiligen“ religiös-sittlichen Lebens zu sein; ich will deshalb hiermit beginnen.

Aus den Bekehrungsberichten ersahen wir, wie die Welt dem Bekehrten licht und verwandelt erscheinen kann, und auch abgesehen von aller spezifisch kirchlich-religiösen Überzeugung kennen wir wohl alle solche Stunden, da das Leben uns freundlich anzulachen scheint. In jungen und gesunden Tagen, im Sommer, im Walde oder auf den Bergen kommen Stunden, da die Luft gleichsam Frieden atmet, Stunden, da die Güte und Schönheit des Lebens uns wie reine, warme Luft umweht, in denen wir ein leises Läuten in unserem Innern zu hören meinen, das den Frieden der Welt zu verkünden scheint. Thoreau schreibt:

„Als ich einige Wochen auf dem Lande gelebt hatte, „kam mir der Gedanke, ob nicht die Gesellschaft von „Menschen zu einem heiteren und gesunden Leben not-„wendig sei. Allein zu sein, erschien mir doch recht un-„erfreulich. Aber als ich während eines sanften Regens „diesen Gedanken nachhing, kam mir plötzlich bei dem „Aufschlagen der Tropfen und durch alles, was ich um mich „her sah und hörte, zum Bewußtsein, wie mir die Natur „selbst freundliche und wohltuende Gesellschaft leistete; „eine unendliche und unaussprechliche Güte schien mich „zu tragen, so daß die Annehmlichkeiten menschlicher „Gesellschaft mir nun unbedeutend erschienen und ich „mich nie wieder nach ihnen gesehnt habe. Jede kleine „Kiefernadel hauchte mir freundschaftliche Sympathie ent-„gegen. Ich empfand so deutlich die Gegenwart von Ver-„wandtem, daß ich meinte, ich könnte mich nie mehr „irgendwo fremd fühlen [1]."

Für das christliche Bewußtsein nimmt dieses Gefühl einer alles durchwaltenden Güte einen bestimmteren und persönlicheren Charakter an. So schreibt Hilty[2]:

„Die Kompensation für dieses Aufhören einer Selbstständigkeit, die der Mensch nur sehr ungerne sich entgehen läßt, ist das Aufhören der Furcht im Leben, das ganz unbeschreibliche und ebenso unerklärliche Gefühl einer inneren Sicherheit, welches man nur erfahren kann, einmal erfahren aber nicht mehr vergißt."

Eine vorzügliche Beschreibung dieses Gemütszustandes finde ich in einer Predigt des Herrn Voysey:

„Es ist die Erfahrung von Millionen vertrauensvoller „Seelen, daß dies Gefühl von Gottes steter Gegenwart bei „ihrem Ausgang und Eingang, bei Tag und Nacht ihnen „eine Quelle völliger Ruhe und Zuversicht ist. Es vertreibt „alle Furcht vor dem, was sie treffen könnte. Die Nähe „Gottes ist ihnen eine beständige Sicherheit vor Angst „und Schrecken. Das heißt natürlich nicht, daß sie sich in „äußerem Glück sicher fühlten oder sich von einer Liebe „beschützt glaubten, die anderen vorenthalten sei, sondern, „daß sie sich in einem Gemütszustande befinden, in dem sie „gleich bereit sind, Glück wie Leid hinzunehmen. Wenn

---

[1]) Thoreau, H.: Walden, Riverside edition, S. 206.

[2]) C. H. Hilty: Glück, I S. 89.

„ihnen Leid widerfährt, so werden sie es gern tragen, „weil sie sich in der Hand des Herrn wissen und nichts „sie treffen kann ohne seinen Willen. Ist es aber sein „Wille, so ist das Leid für sie ein Segen und kein Unglück. „So und so allein wird der Gläubige vor allem Übel be- „behütet und bewahrt. . . . So bin ich — der ich keineswegs „hartnervig und unempfindlich bin — durchaus mit dieser „Einrichtung zufrieden und wünsche mir gar keine andere „Befreiung von Gefahr und Unheil. Ebenso empfindlich „für Schmerz wie der empfindlichste Organismus, fühle ich „doch, daß das schlimmste Übel bereits besiegt, der „Stachel entfernt ist durch den Gedanken, daß Gott uns „ewig liebt und schützt, und daß uns nichts ohne seinen „Willen treffen kann [1]."

Dieser Zustand findet in der religiösen Literatur oft auch erregteren Ausdruck, so z. B. in einem Bericht von Mrs. Jonathan Edwards.

„Gestern", schreibt Mrs. Edwards, „war die schönste „Nacht, die ich je in meinem Leben gehabt habe. Noch „nie vorher genoß ich so lange nach einander das Licht, „die Ruhe und die Süßigkeit des Himmels in meiner Seele, „ohne dabei während der ganzen Zeit die geringste körper- „liche Erregung zu verspüren. Einige Stunden der Nacht „lag ich wach, während anderer schlief ich, und mehrfach „befand ich mich in einem Zustand zwischen Schlafen und „Wachen. Aber die ganze Nacht hindurch hatte ich das „deutliche und lebhafte Gefühl von der himmlischen Süßig- „keit der Liebe Christi, ich empfand mit einer unausprech- „lich süßen Seelenruhe, daß er mich liebte und daß ich in „ihm ruhte. Es war mir, als strömte die Glut der göttlichen „Liebe aus dem Herzen Christi im Himmel in mein Herz „wie ein Strom oder wie ein Strahlenbündel süßen Lichtes. „Zugleich flossen mein Herz und meine Seele in Liebe über „zu Christus, so daß ein beständiges Hinüber- und Herüber- „fließen der himmlischen Liebe stattzufinden schien, und mir „wars, als schwebte oder schwämme ich in diesen hellen „süßen Strahlen wie die Stäubchen im Sonnenstrahl oder in „den Lichtstrahlen, die durchs Fenster fallen. Das Erlebnis „jeder einzelnen Minute war mir mehr wert als alles äußere „Behagen und Vergnügen meines ganzen Lebens zusammen- „genommen. Es war ein reiner Genuß ohne jeden Stachel und

[1]) The Mystery of Pain and Death, London 1892, S. 258.

„ohne Unterbrechung, eine Süßigkeit, in der meine Seele sich „völlig verlor. Mein schwacher Körper konnte kaum so viel „ertragen. Es machte nur wenig Unterschied, ob ich schlief „oder wachte; wenn wirklich ein Unterschied vorhanden „war, so war die Süßigkeit wohl noch größer, während ich „schlief[1]. Als ich am nächsten Morgen früh aufwachte, „erschien ich mir selber ganz verändert. Die Meinung der „Welt über mich war mir gleichgültig, und meine eigenen „äußeren Angelegenheiten interessierten mich nicht mehr als „die ganz unbekannter Personen. Hinter der Ehre Gottes „schien jeder Wunsch, jedes Verlangen zurückzutreten. . . . „Nachdem ich mich hingelegt und ein wenig geschlafen „hatte, erwachte ich und mußte über Gottes Gnade gegen „mich nachdenken, die mich Jahre hindurch willig gemacht „hatte zu sterben und dann wieder willig zu leben, um zu „tun und zu leiden, was er mir hinieden beschiede. Ich „dachte auch daran, wie Gott mir völlige Ergebung in das „Todeslos, das er mir bestimmen würde, geschenkt hatte. „Ich war bereit, selbst auf der Folter oder auf dem Scheiter-„haufen zu sterben. Nun hatte ich immer gedacht, ich „würde kein sehr hohes Alter erreichen. Plötzlich kam mir „die Frage, ob ich nicht auch bereit sei, noch länger vom „Himmel fern gehalten zu werden, und ich antwortete sofort „aus tiefster Seele: Ja, tausend Jahre, und sogar tausend „Jahre in der Qual, wenn es nur Gott zur Ehre gereicht; „die Pein meines Körpers könnte so groß, schrecklich und „überwältigend sein, daß niemand den Anblick zu ertragen „vermöchte, und die Pein meiner Seele noch viel gewaltiger. „Und ich fand in mir vollkommene Bereitwilligkeit, Ruhe „und Freudigkeit zu allem, wenn es nur zur Ehre Gottes „diente. Die Herrlichkeit Gottes schien mich zu überwältigen

---

[1]) Man vergleiche Madame Guion: (Es war ihre Gewohnheit, um Mitternacht aufzustehen, um zu beten. . . . Es war ihr, als käme Gott ganz pünktlich und weckte sie, daß sie sich seiner erfreuen könnte.) „Cela me porta à m'abandonner davantage à votre conduite, ô mon Dieu; car je voyais que vous aviez sur moi un soin de Père et d'Epoux. Lorsque j'avais quelque incommodité et que mon corps avait besoin de repos, vous ne m'éveilliez pas; mais je sentais en ce temps même, en dormant, une possession singulière de vous J'ai été quelques années que je n'avais que comme un demi-sommeil. mon âme veillait à vous avec d'autant plus de force, que le sommeil semblait la dérober à toute autre attention.“ Vie de Mme de la Mothe Guion, écrite par elle-même. Cologne 1720, II, S. 30.

„und zu verschlingen, und jedes denkbare Leid, alles, vor „dem meine Natur sonst zurückschrak, schrumpfte nun zu „einem Nichts zusammen. Die Entsagungsstimmung hielt in „ihrer Klarheit und Herrlichkeit auch während des übrigen „Teils der Nacht an, sie währte noch den ganzen nächsten „Tag, die folgende Nacht und den Montag Vormittag ohne „Unterbrechung und Abschwächung[1]."

Die Annalen der katholischen Heiligengeschichte sind reich an Berichten, die ebenso überschwänglich, ja sogar noch überschwänglicher sind als dieser. „Oft brachte die Heftigkeit der göttlichen Liebe sie dem Tode nahe", ist von der Schwester Séraphique de la Martinière gesagt worden. Sie selbst klagte das wohl Gott in ihrer sanften Weise: „Ich kann es nicht ertragen, erbarme dich meiner Schwachheit, oder ich werde unter der Gewalt deiner Liebe sterben[2]."

Ich gehe nun zur Barmherzigkeit und Bruderliebe über, die immer als wesentlich religiöse Tugenden gegolten haben, wie beschränkt auch die von einer bestimmten Religionsgemeinschaft geübten Dienstleistungen gewesen sein mögen. Die Bruderliebe müßte schon rein logisch aus dem Glauben an Gottes freundliche Vatergesinnung folgen: wenn Gott unser aller Vater ist, so ist der unmittelbare Schluß, daß alle Menschen eine Brudergemeinde bilden. Da Christus spricht: „Liebet eure Feinde, segnet die euch fluchen, tut wohl denen, die euch hassen, bittet für die, so euch beleidigen und verfolgen", gibt er als Grund an: „auf daß ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel, denn er läßt seine Sonne aufgehen über die Bösen und Guten und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte." Man könnte danach geneigt sein, die Demut und die Bruderliebe, welche das religiöse Gefühlsleben charakterisieren, als die Ergebnisse des Glaubens an einen Gott zu erklären, vor dem alle gleich

---

[1]) Ich habe die Worte des Originals, das sich in Edwards Narrative of the Revival in New-England befindet, bedeutend gekürzt.

[2]) Bougaud: Histoire de la Bienheureuse Marguerite-Marie, 1894, S. 125.

sind. Doch sind jene Tugenden sicherlich nicht nur eine Folge des eigentlichen Gottesglaubens. Wir finden sie auch im Stoizismus, in der Hindureligion und im Buddhismus im höchstmöglichen Grade. Sie stehen allerdings mit dem Gott-Vater-Glauben in wunderbarem Einklang; aber sie stehen auch im Einklang mit jeder anderen Anschauung, die das Menschengeschlecht von einem gemeinsamen Urprinzip abhängig denkt. Wir werden also diese Gefühle nicht als sekundäre, sondern als primäre Erscheinungen des vielgegliederten Gemütszustandes anzusehen haben, dem diese Untersuchungen gelten. Religiöse Verzückung, sittliche Begeisterung, metaphysische Verwunderung und kosmische Erregung sind alles ausgleichende Gefühlsstimmungen, in denen das Ich mehr und mehr zurücktritt, während die Liebe zur Herrschaft strebt. Wir tun am besten, wenn wir uns darauf beschränken, diese Gemütsverfassung als eine für unsere Natur wesentliche und charakteristische zu beschreiben; nicht aber dürfen wir die einzelnen Erscheinungen zu erklären meinen, indem wir sie in übergroßer Klugheit von einander ableiten wollen. Gleich Liebe und Furcht ist der Glaubenszustand ein natürlicher vielseitiger Seelenzustand, der Barmherzigkeit als Begleiterscheinung hat. Freudigkeit ist ja eine Stimmung, die das Herz weit macht und das Gefühl überströmen läßt, und alle solche Stimmungen machen gütig und lassen das Selbst vergessen.

Das ist sogar dann der Fall, wenn sie pathologischen Ursprungs sind. In seinem lehrreichen Werke „La Tristesse et la Joie“ (Paris 1900) vergleicht Georges Dumas die schwermütige und die fröhliche Periode des periodischen Irrsinns. Er zeigt, wie die eine durch Selbstsucht, die andere durch altruistische Neigungen gekennzeichnet ist.

Eine der Kranken — eine gewisse Marie — war in der Zeit ihrer Schwermut das geizigste und egoistischste Wesen. In dem Augenblick aber, da ihre glückliche Periode beginnt, „treten bei ihr Sympathie und Freundlichkeit als die charakteristischen Züge hervor. Sie zeigt sich

in jeder Beziehung, nicht nur in ihren Absichten, sondern auch in ihren Handlungen freundlicher. Sie sorgt sich um die Gesundheit der anderen Patienten, versucht, sie ins Freie zu locken und bittet um Wolle, um für einige von ihnen Strümpfe stricken zu können. Niemals, seit ich sie beobachtete, habe ich sie in ihrer fröhlichen Periode andere als liebevolle Meinungen äußern hören[1]." Und später sagt Dr. Dumas von allen solchen Perioden fröhlicher Gemütsverfassung, daß „selbstlose und zärtliche Gefühle die einzigen sind, die sich in ihnen betätigen. Das Gemüt des betreffenden Subjekts ist dem Neid, dem Haß und der Rachsucht verschlossen und zeigt nichts als Wohlwollen, Nachsicht und Barmherzigkeit[2]."

Es besteht also eine innere Verwandtschaft zwischen Fröhlichkeit und Güte, und ihr vereintes Auftreten im Leben der Frommen braucht in keiner Weise Erstaunen zu erregen. In Berichten über Bekehrungen wird oft neben dem Glück diese Zunahme der Güte bestätigt. „Ich fing an, für andere zu arbeiten"; „Ich gewann meine Familie und meine Freunde inniger lieb"; „Ich sprach sofort zu einer Person, mit der ich erzürnt gewesen war"; „Ich fühlte mit allen und liebte meine Freunde mehr als zuvor"; „Ich sah in jedem einen Freund" — solche und ähnliche Aussprüche finden sich in den von Professor Starbuck[3] gesammelten Berichten.

„Als ich am Sonntag Morgen aufstand", sagt Mrs. Edwards in der Fortsetzung der Erzählung, aus der ich vorhin zitiert habe, „empfand ich eine Liebe zu allen „Menschen, die in ihrer Stärke und Süßigkeit ganz eigen-„tümlich war und weit über alles hinaus ging, was ich je „empfunden hatte. Die Kraft jener Liebe schien unaus-„sprechlich. Ich dachte bei mir, wenn ich von Feinden „umgeben wäre, die ihre Bosheit und Grausamkeit an mir „auslassen und mich peinigen wollten, so würde es mir „doch unmöglich sein, andere Gefühle gegen sie zu hegen

[1]) A. a. O. S. 130.
[2]) A. a. O. S. 167.
[3]) A. a. O. S. 127.

„als Liebe und Mitleid. Ich fühlte mich nie so abgeneigt. „andere zu verurteilen und zu tadeln, wie an jenem Morgen, „Es kam mir auch in ungewöhnlicher und sehr lebhafter „Weise zum Bewußtsein, wie wichtig im Christentum die „Pflichten gegen den Nächsten und gegen die Gesamtheit „sind. Diese fröhliche Stimmung hielt den ganzen Tag „über an — eine innige Liebe zu Gott und zu allen „Menschen."

Wie immer man die christliche Liebe erklären möge, jedenfalls ist sie imstande, alle Schranken zwischen den Menschen niederzureißen.

Ich gebe ein Beispiel von absoluter christlicher Selbstverleugnung aus Richard Weavers Selbstbiographie. Weaver war ein Kohlenarbeiter und in seiner Jugend ein halb berufsmäßiger Faustkämpfer, wurde aber später ein viel verehrter Evangelist. Die Lust, in der Trunkenheit Händel zu suchen, scheint sein Hauptlaster gewesen zu sein. Nach seiner ersten Bekehrung hatte er noch einen Rückfall: er prügelte einen Mann, der ein Mädchen beleidigt hatte; und da er nun an seiner Besserung verzweifelte, betrank er sich und prügelte einen anderen Mann, der ihn vor kurzem zum Kampf aufgefordert und ihn der Feigheit geziehen hatte, da er sich als Christ weigerte. Ich erwähne diese Vorfälle, um zu zeigen, eine wie vollkommene Gesinnungswandlung sein späteres Leben bezeugt, das er folgendermaßen beschreibt:

„Ich ging die Strecke hinunter und fand einen Burschen „weinend, weil ein anderer Arbeiter ihm mit Gewalt seinen „Wagen fortzunehmen versuchte. Ich sagte zu diesem: „‚Tom, du darfst den Wagen nicht nehmen.' Er fluchte, „nannte mich einen methodistischen Teufel und rief, er „werde den Wagen über mich wegfahren.

„‚Gut', antwortete ich, ‚wir wollen sehen, wer stärker „ist: der Teufel und du, oder der Herr und ich.'

„Und da der Herr und ich uns als stärker erwiesen als „der Teufel und er, mußte er weichen, oder der Wagen „wäre über ihn hingegangen. Danach gab ich den Wagen „dem Burschen wieder. Tom rief: ‚Ich möchte dich ins „Gesicht schlagen.'

„ ‚Schön‘, antwortete ich, ‚wenn dir das helfen kann, „so magst du es tun.‘ Und er schlug mich ins Gesicht.

„Ich hielt ihm die andere Backe hin und sagte: ‚Schlag „noch einmal!‘

„Er schlug mich wieder und wieder, bis er mich fünf-„mal geschlagen hatte. Ich wandte meine Backe zum „sechsten Schlag, aber er ging fluchend ab. Ich rief ihm „nach: ‚Der Herr möge dir vergeben, denn ich tue es auch, „und der Herr errette dich!‘

„Das war an einem Sonnabend, und als ich aus der „Kohlengrube nach Hause kam, sah meine Frau mein „geschwollenes Gesicht und fragte mich, was damit wäre. „Ich sagte: ‚Ich bin in Streit geraten und habe einen „ordentlich durchgeprügelt.‘

„Sie brach in Tränen aus und rief: ‚Richard, was „hat dich wieder zu einer Schlägerei verleitet?‘ Dann „erzählte ich ihr alles, und sie dankte dem Herrn, daß ich „nicht wieder geschlagen hatte.

„Aber der Herr hatte geschlagen, und seine Schläge „sind wirkungsvoller als die der Menschen. Der Montag „kam heran. Der Teufel versuchte mich, indem er sprach: „ ‚Die anderen werden dich verlachen, daß du Tom erlaubtest, „dich so zu behandeln, wie er es am Sonnabend getan hat‘. „Ich rief: ‚Hebe dich von mir, Satan,‘ und ging in die „Kohlengrube.

„Tom war der erste, den ich sah. Ich sagte: ‚Guten „Morgen‘, bekam aber keine Antwort.

„Er stieg zuerst hinab. Als ich unten ankam, sah ich „ihn zu meinem Erstaunen auf dem Wagenrad sitzen und „auf mich warten. Als ich zu ihm kam, brach er in „Tränen aus und sprach: ‚Richard, willst du mir verzeihen, „daß ich dich geschlagen habe?‘

„ ‚Ich habe dir schon verziehen‘, sagte ich, ‚bitte Gott, „daß er dir verzeihe. Der Herr segne dich!‘ Ich gab ihm „die Hand, und jeder von uns ging an seine Arbeit[1].“

„Liebet eure Feinde!“ Wohl verstanden: nicht nur diejenigen, die zufällig nicht eure Freunde sind, sondern eure Feinde, eure wirklichen, tatsächlichen Feinde. Entweder ist das nur eine orientalische Übertreibung und bedeutet nur, wir sollen so viel, als irgend möglich, unsere Feindseligkeiten unterlassen, — oder das Wort ist ernst gemeint

---

[1]) J. Patterson: Life of Richard Weaver, S. 66—68.

und wörtlich zu nehmen. So erhebt sich hier die Frage: Gibt es überhaupt eine Höhe des Gefühls, die solche Einigungskraft besitzt, die alles, was die Menschen trennt, so völlig beseitigt, daß sogar Feindschaft belanglos wird und nicht mehr imstande ist, die Gefühle freundlicher Güte zu unterdrücken? Wenn echtes Wohlwollen einen solchen Stärkegrad erreichen könnte, so müßten solche Menschen wohl wie übernatürliche Wesen erscheinen. Ihr Leben würde in moralischer Beziehung von dem Leben anderer Menschen gänzlich verschieden sein. Solange es an zuverlässigem Erfahrungsmaterial fehlt (denn unsere Literatur gibt nur wenige Belege und die buddhistischen Beispiele sind legendarisch)[1], können wir uns kaum vorstellen, welche Wirkungen ein solches Leben ausüben würde; sie könnten wohl die Welt umgestalten.

Psychologisch und prinzipiell betrachtet enthält das Gebot „Liebet eure Feinde“ keinen inneren Widerspruch. Es bezeichnet nur die äußerste Grenze einer Großmut, die wir in der Form mitleidiger Duldung wohl kennen. Wollten wir jenes Gebot aber unter allen Umständen befolgen, so würde das im ganzen einen so völligen Bruch mit unseren triebmäßigen Motiven und mit den Einrichtungen der gegenwärtigen Welt bedeuten, daß sich damit praktisch eine vollkommene Wandlung vollzöge und wir in eine neue Daseinswelt eintreten würden. Und nun läßt uns die Frömmigkeit das Gefühl erwachsen, daß diese andere Welt uns nahe sei, daß wir sie erreichen können.

Das Unterdrücken instinktiver Abneigung läßt sich nicht nur durch Liebeserweise gegen Feinde bezeugen, sondern auch gegen solche, die einem persönlich widerwärtig sind. In den Annalen der Heiligen-Geschichte finden wir ein wunderliches Gemisch von Motiven, die in diese Richtung weisen. Die Askese spielt dabei eine Rolle, sodann

---

[1]) Z. B.: Der künftige Buddha springt — als Hase inkarniert — ins Feuer, um so einem Bettler einen Braten zu verschaffen; doch schüttelt er sich vorher erst dreimal, damit kein Floh in seinem Fell mit ihm sterbe.

die echt christliche Barmherzigkeit und mit dieser vereint sich die Demut, die alle weltliche Auszeichnung abzuwehren und vor Gott im Staube zu liegen wünscht. Zweifellos waren alle drei Motive im Spiel, als Franz von Assisi und Ignatius von Loyola mit schmutzigen Bettlern ihre Kleider tauschten. Alle drei sind auch im Spiel, wenn fromme Leute der Pflege Aussätziger oder anderer besonders widerwärtiger Kranken ihr Leben weihen. Die Krankenpflege ist ein Amt, zu dem sich die Frommen stark hingezogen fühlen, selbst abgesehen von der Tatsache, daß kirchliche Tradition jenen Weg weist. Aber in den Annalen dieser Art von Barmherzigkeit finden wir auch Berichte von phantastischer Übertreibung der Hingebung, die nur durch die gleichzeitig erregte Leidenschaft der Selbstaufopferung erklärbar ist. Franz von Assisi küßt seine Aussätzigen, Margaret Mary Alacoque, Francis Xavier, St. John of God und andere sollen die Wunden und Geschwüre ihrer Kranken mit der Zunge gereinigt haben, und die Lebensbeschreibungen solcher Heiligen wie Elisabeth v. Ungarn und Madame de Chantal schwelgen ordentlich in ekelhaften Krankheitsberichten, die uns zugleich Bewunderung und Schauder abnötigen.

Soviel von der menschlichen Liebe, wie sie durch das Glaubensleben geweckt wird. Ich komme nun zu dem Gleichmut, der Entsagung, der Seelenstärke und Geduld desselben.

„Ein Paradies inneren Friedens“ scheint sich sehr allgemein als Resultat religiösen Lebens zu ergeben; und das ist wohlverständlich auch für den, der selbst nicht religiös ist. Ich sprach vor kurzem, als ich das Bewußtsein von der Nähe Gottes behandelte, von jenem unaussprechlichen Sicherheitsgefühl, das man dann haben kann. Und wie sollte es denn auch nicht die Nerven beruhigen, die Fieberhitze kühlen und den Kummer heben, wenn man ganz sicher ist, daß, wie groß auch die Schwierigkeiten im Augenblick zu sein scheinen, doch das Leben als Ganzes in Eines Macht steht, dem man unbedingt vertrauen darf?

Bei tief religiösen Menschen wird die Hingabe des Selbst an diese Macht zur Leidenschaft. Wer nicht nur sagt, sondern wirklich fühlt: Gottes Wille geschehe! — der ist gegen jede Schwachheit gewappnet, und die ganze Reihe der Märtyrer, Missionare und Reformatoren bezeugt durch die Geschichte hin, wie die Selbsthingabe auch in Zeiten der Aufregung und der Trübsal solche Friedensstimmung schaffen kann.

Die Art der Friedensstimmung ist natürlich verschieden je nachdem ob die betreffende Person ein düsteres oder heiteres Temperament hat; bei düsterem zeigt sie sich mehr in Entsagung und Unterwerfung, bei heiterem in Fröhlichkeit und Zufriedenheit. Als ein Beispiel der ersteren Art zitiere ich einen Teil eines Briefes von Professor Lagneau, der vor nicht langer Zeit als gefeierter Philosophie-Lehrer nach schwerem Leiden in Paris gestorben ist:

„Mein Leben, für dessen Fortgang Sie mir Ihre Glück- „wünsche senden, wird sein, was es sein kann. Ich wünsche „und erwarte nichts mehr von ihm. Seit langem durchzieht „all mein Leben, Denken und Handeln tiefe Resignation; „ihr allein lege ich Wert bei, sie ist meine einzige Stärke, „mein einziger Halt. Möge sie mir auch in diesen „letzten Anfechtungen, die mir bevorstehen, den Mut „erhalten, mich nach keiner Erlösung zu sehnen. Weiter „erbitte ich nichts von jenem Quell, aus dem alle Kraft „stammt, und wenn mir das gewährt wird, so werden Ihre „Wünsche erfüllt sein[1]."

Es liegt etwas Erschütterndes und Fatalistisches in solchen Worten, aber die Kraft solcher Sprache als Schutz gegen äußere Schicksalsschläge ist verständlich. Auch Pascal — der Landsmann jenes Professors Lagneau — war pessimistisch veranlagt. Bei ihm kommt die Stimmung bedingungsloser Unterwürfigkeit stärker zum Ausdruck.

„Befreie mich, Herr", schreibt er in seinen Gebeten, „von der Traurigkeit über mein eigenes Leben, die von „Selbstsucht eingegeben ist, und schenke mir eine Traurig- „keit wie deine eigene. Laß meine Leiden Deinen Zorn „besänftigen und mache sie zu einem Mittel für meine

[1]) Bulletin de l' Union pour l' Action Morale, September 1894.

„Bekehrung und Errettung. Ich bitte weder um Gesundheit „noch um Krankheit, weder um Leben noch um Tod; „sondern ich bitte, daß Du über meine Gesundheit und „meine Krankheit, mein Leben und meinen Tod verfügen „mögest zu Deiner Ehre, zu meinem Heil und zum Besten „der Kirche und Deiner Heiligen, zu denen ich durch Deine „Gnade gehören möchte. Du allein weißt, was mir dien-„lich ist, Du bist der höchste Herr, tue mit mir nach „Deinem Willen. Gib mir oder nimm mir: nur mache „meinen Willen dem Deinigen fügsam. Ich weiß nur so viel, „Herr, daß es gut ist, Dir zu folgen, und schlimm, Dich „zu erzürnen. Sonst weiß ich nicht, was gut oder schlimm „ist. Ich weiß nicht, was besser für mich ist, Gesundheit „oder Krankheit, Reichtum oder Armut oder was sonst in „der Welt. Das zu erkennen geht über die Macht der „Menschen und Engel und ist in den Geheimnissen Deiner „Weisheit verborgen, die ich verehre, aber nicht zu ermessen „suche[1]."

Bei optimistischen Temperamenten ist die Entsagung weniger passiv. Die Geschichte liefert zahllose Beispiele hierfür; ich begnüge mich daher, ein einzelnes herauszugreifen. Madame Guion hatte bei schwächlicher Körperbeschaffenheit doch eine angeborene glückliche Gemütsart. Sie überstand viele Gefahren mit bewundernswerter Seelenruhe. Als sie wegen Ketzerei ins Gefängnis geworfen war, schrieb sie:

„Einige meiner Freunde weinten bitterlich, als sie es „hörten, aber meine Ergebung und Entsagung war so groß, „daß es mir nicht eine Träne entlockte. Es schien mich „damals eine solche Gleichgültigkeit gegen alles, was mich „selber betraf, zu beherrschen, daß meine eigenen An-„gelegenheiten mir wenig Verdruß oder Vergnügen berei-„teten: ich wollte und wünschte mir immer nur gerade das, „was Gottes Wille wäre."

An anderer Stelle schreibt sie: „Wir waren alle nahe „daran in einem Flusse umzukommen, über den wir hinüber „mußten. Der Wagen sank in den Treibsand. Andere, die „bei uns waren, sprangen entsetzt hinaus; aber meine Ge-„danken waren so mit Gott beschäftigt, daß mir die „Gefahr gar nicht deutlich zum Bewußtsein kam. Der „Gedanke des Ertrinkens kreuzte wohl mein Gemüt,

[1]) Prière pour demander à Dieu le bon usage des Maladies, 13f.

„aber er erregte mir keine andere Empfindung oder Be-„trachtung, als daß ich ganz bereit und zufrieden sei, wenn „mein himmlischer Vater es so bestimmte.“ Auf einer Seereise von Nizza nach Genua wird sie 11 Tage auf dem Meer zurückgehalten. Sie schreibt darüber: „Als die „empörten Wogen uns umtosten, empfand ich geradezu ein „gewisses Wohlbehagen. Ich erfreute mich an dem Ge-„danken, daß jene ungestümen Wellen nach dem Willen „dessen, der alles recht macht, mir wahrscheinlich ein „nasses Grab bereiten würden. Vielleicht fand ich ein zu „großes Vergnügen darin, mich von den hochgehenden „Wassern so umtost und hin- und hergeschleudert zu sehen[1].“

Die Verachtung der Gefahr, die religiöser Enthusiasmus zeigt, kann sogar noch viel erstaunlicher sein. Ich entnehme ein Beispiel der reizvollen, kürzlich erschienenen Selbstbiographie von Frank Bullen: „Auf See mit Christus“. Er schreibt ein paar Tage nach seiner Bekehrung an Bord des Schiffes:

„Es wehte ein steifer Wind und wir fuhren mit vollen „Segeln, um nordwärts aus dem Unwetter herauszukommen. „Kurz nach 4 Uhr holten wir den Außenklüwer ein und „ich sprang rittlings über die Spiere, um ihn zu befestigen. „Ich saß so rittlings auf der Spiere, als sie plötzlich unter „mir wich. Das Segel entglitt meinen Fingern und ich fiel „hinten über, hing mit dem Kopf nach unten über dem „kochenden Getöse des weißen Schaums an einem Fuß „unter dem Bug des Schiffes. Aber ich empfand nur „hohes Entzücken in meiner Gewißheit des ewigen Lebens. „Obgleich der Tod nur um eines Haares Breite von mir „entfernt, und ich mir dieser Tatsache wohl bewußt „war, verursachte sie mir kein anderes Gefühl als Freude. „Ich habe wohl nur 5 Sekunden da gehangen, aber in der „Zeit habe ich ein ganzes Lebensalter von Wonne durchlebt. „Doch mein Körper machte sein Recht geltend und mit „einer verzweifelten gymnastischen Anstrengung gewann ich „die Spiere wieder. Wie ich das Segel befestigte, weiß „ich nicht, aber ich sang, so laut ich konnte, dem Herrn „Loblieder, die über die dunkle Wasserwüste hinklangen[2].“

---

[1]) Vgl. Thomas C. Upham: Life and Religions Opinions and Experiences of Madame de la Mothe Guion, Neuyork 1877, II, 48; I, 141. 413.

[2]) Frank Bullen: With Christ at Sea, London 1901, S. 130.

In den Annalen der Märtyrergeschichte feiert natürlich die religiöse Ergebenheit ihre Haupttriumphe. Ich zitiere als Beispiel den Bericht einer demütigen Dulderin, die unter Ludwig XIV. als Hugenottin verfolgt wurde:

„Sie schlossen alle Türen", schreibt Blanche Gamond, „und ich sah sechs Frauen, von denen jede ein Bündel „Weidenruten hielt, das eine Elle lang und so dick war, „als die Hand fassen konnte. Man befahl mir, mich zu „entkleiden; ich tat es. Dann hieß es: ‚Ihr habt noch „Euer Hemde an, Ihr müßt es ausziehen!' Sie waren so „ungeduldig, daß sie es mir selber abrissen; und so war „ich nun nackend bis zum Gürtel. Jetzt banden sie mich „mit einem Strick an einem Pfosten in der Küche fest, „zogen ihn so stramm wie sie konnten und fragten: ‚Tut „das weh?' Dann ließen sie ihre Wut an mir aus und „riefen unter ihren Schlägen: ‚Nun bete zu deinem Gott!' „Aber in diesem Augenblick erfuhr ich den höchsten Trost, „den ich je in meinem Leben erfahren habe, da ich „gewürdigt wurde, um Christi Namen willen gegeißelt, aber „auch mit seiner tröstlichen Gnade gekrönt zu werden. Ich „kann ja nicht in Worte fassen, welch ein Trost- und „Friedensgefühl mich durchdrang. Um das zu verstehen, „muß man dieselbe Prüfung durchgemacht haben; ich „schwelgte in Glückseligkeit; denn wo viel Trübsal ist, da „ist die Gnade überreich. Vergebens schrieen die Frauen: „Wir müssen unsere Schläge verdoppeln, sie fühlt sie nicht, „denn sie spricht nicht und weint nicht! Und wie sollte „ich auch geweint haben, da ich vor innerem Glück ver„ging[1]."

Der Übergang von innerer Spannung, quälender Selbstverantwortlichkeit und Sorge zu Gleichmut, Ergebung und Friede ist die wunderbarste unter allen Veränderungen des inneren Gleichgewichts, jener Wandlungen des persönlichen Innenlebens, die ich so oft analysiert habe. Und ganz besonders wunderbar ist dabei, daß dieser Übergang oft genug nicht durch irgend eine Betätigung zustande kommt, sondern durch bloße Ergebung, die alles auf Gott wirft. Dies Aufgeben der Selbstverantwortlichkeit scheint das bedeutsamste Unterscheidungsmerkmal zwischen spezifisch religiöser und

[1]) Claperède et Goty: Deux héroines de la foi, Paris 1880.

moralischer Gesinnung zu sein. Es bildet die Voraussetzung für alle kirchlichen Lehrsysteme und ist von philosophischer Reflexion unabhängig. Die „Gemütskur", die Theosophie, der Stoizismus und die Suggestions-Therapie betonen solche Ergebung ebenso nachdrücklich wie das Christentum, und sie kann mit jedem spekulativen Glaubensbekenntnis aufs engste verknüpft werden [1]. Christen, bei denen diese Gemütsart stark ausgeprägt ist, führen ihr Leben in „Gelassenheit" (recollection) und sind nie über die Zukunft noch über das, was der Tag bringen mag, in Sorge. Von der heiligen Katharina von Genua wird erzählt, daß „sie alles nur beachtete, wie es sich ihr der Zeit nach darbot, eins nach dem anderen." Für ihre heilige Seele „war das jeweilig Gegenwärtige das Göttliche; war dies für sich selbst und in allen seinen Beziehungen gewürdigt und die Pflicht, die es auferlegte, erfüllt, so ließ sie es hingehen, als wenn es nie gewesen wäre, um den Anforderungen und Pflichten der nächsten Zeit zu leben [2]."

Auch die Hindureligion, die „Gemütskur" und die Theosophie legen großen Nachdruck darauf, daß sich die gespannte Aufmerksamkeit jeweilig nur auf die Aufgaben der Gegenwart richte.

Das nächste Charakteristikum der „Heiligkeit" ist die Reinheit des Wandels. Der „Geheiligte" wird außerordentlich empfindlich für inneren Widerspruch und Mißklang. Alles muß sich jetzt in seinem geistigen Leben der besonderen Stimmung anpassen, die den Grundton desselben bildet. Alles Sinnliche trübt den Spiegel der Seele und wird ferngehalten. Und mit dieser Erhöhung der moralischen Feinfühligkeit verbindet sich der bereitwillige Eifer, auf alles, was Gottes unwürdig ist, ihm zuliebe zu verzichten.

---

[1]) Man vgl. folgende drei verschiedenen Bestätigungen: A. P. Call: As a Matter of Course, Boston 1894; H. W. Dresser: Living by the Spirit, New York u. London 1900; H. W. Smith: The Christian's Secret of a Happy Life, hg. vom Willard Tract Repository.

[2]) T. C. Upham: Life of Madame Catharine Adorna, New York 1864, S. 158, 172—174.

Manchmal ist der fromme Eifer so stark, daß die Reinheit sofort erlangt wird — wir haben bereits Beispiele dafür kennen gelernt. Gewöhnlich wird sie aber nur allmählich erworben. Billy Brays Bericht, wie er sich vom Tabakgenuß entwöhnte, liefert ein gutes Beispiel für die letztere Form der Vervollkommnung.

„Ich war Raucher und Trinker gewesen, hatte den „Tabak ebenso nötig wie Essen und Trinken und wäre „lieber ohne Mittagbrot als ohne meine Pfeife zur Arbeit „gegangen. In früherer Zeit sprach Gott zu uns durch „den Mund seiner Diener, der Propheten; jetzt spricht „er zu uns durch den Geist seines Sohnes. Ich besaß „die Religion nicht nur im Gefühl, ich konnte auch „eine leise Stimme hören, die in meinem Innern zu „mir sprach. Wenn ich meine Pfeife nahm, um zu rauchen, „pflegte sie sich zu melden: ‚Das ist Abgötterei und sinn„liche Lust, bete zu dem Herrn mit reinen Lippen.‘ Da „kam mir zum Bewußtsein, daß es nicht recht sei zu „rauchen. Gott sandte mir auch eine Frau, die mich über„zeugen sollte. Ich war eines Tages in einem Hause, wo „ich meine Pfeife herausnahm, um sie am Feuer anzu„brennen; da sagte Mary Hawke — so hieß die Frau —: „‚Fühlst du nicht, daß es ein Unrecht ist zu rauchen?‘ „Ich antwortete, ein Etwas in meinem Innern sage mir, es „sei Abgötterei und sinnliche Lust; und sie sprach: ‚Das „ist der Herr.‘ Da sprach ich: ‚Jetzt muß ich es aufgeben, „denn im Innern befiehlt es mir der Herr und von außen „her diese Frau; so muß denn der Tabak fort, so gerne „ich ihn auch habe.‘ Danach nahm ich den Tabak aus meiner „Tasche, warf ihn ins Feuer und zertrat die Pfeife mit „dem Fuß: Asche der Asche, Staub dem Staube; und ich „habe nicht wieder geraucht. Es wurde mir schwer, mit „der alten Gewohnheit zu brechen, aber ich rief den Herrn „um Hilfe an und er gab mir Kraft, wie er gesagt hat: „‚Rufe mich an in der Not, so will ich dich erretten‘. Am „folgenden Tage, nachdem ich das Rauchen aufgegeben „hatte, bekam ich so heftige Zahnschmerzen, daß ich nicht „wußte, was ich tun sollte. Ich dachte, das käme davon „her, daß ich meine Pfeife aufgegeben hatte, aber ich sagte „zu mir selbst, ich wollte nie wieder rauchen, und wenn „ich auch alle Zähne aus dem Munde verlöre. Ich sprach: „Herr, du hast uns gesagt, ‚mein Joch ist sanft und meine „Last ist leicht‘, und als ich das sagte, hörte jeder Schmerz

„auf. Manchmal kehrte mir wohl der Gedanke an meine „Pfeife sehr sehnsüchtig zurück, aber der Herr stärkte mich „und — gesegnet sei sein Name: ich habe seitdem nicht „mehr geraucht."

Der Biograph erzählt weiter, nachdem Bray das Rauchen aufgegeben, habe er begonnen bisweilen Tabak zu kauen; aber er überwand auch diese widerwärtige Angewohnheit. „Bei einer Gebetsversammlung in Hicks Mill," erzählt Bray, „hörte ich den Herrn zu mir sagen: ‚Bete zu „mir mit reinen Lippen.' Als wir uns vom Niederknieen „erhoben, nahm ich deshalb den Kautabak aus dem Munde „und warf ihn unter die Bank. Als wir aber wieder nieder„knieten, steckte ich ein anderes Stück in den Mund. Da „sprach der Herr wieder zu mir: ‚Bete zu mir mit reinen „Lippen.' Ich nahm also den Kautabak aus dem Mund „und warf ihn wieder unter die Bank und sagte: ‚Ja Herr, „ich will.' Von der Zeit an gab ich das Kauen auf wie ich „das Rauchen aufgegeben hatte, und ich bin seitdem ein „freier Mann."

Die asketischen Formen, die der Trieb nach Wahrhaftigkeit und Reinheit des Lebens annimmt, sind oft ergreifendster Art. Die ersten Quäker z. B. hatten gegen die Weltlichkeit und Unwahrhaftigkeit des kirchlichen Christentums ihrer Zeit harte Kämpfe zu bestehen. Aber der Kampf, der ihnen die meisten Wunden eintrug, war wohl der, den sie zur Verteidigung ihres eigenen Rechtes auf soziale Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit kämpften, indem sie jedermann duzten, den Hut nicht abnahmen und niemanden bei seinem Titel nannten. George Fox hatte die Überzeugung gewonnen, daß diese Sitten und Förmlichkeiten Lug und Trug seien; alle seine Anhänger ließen sie deshalb fallen, um der Wahrheit die Ehre zu geben und um ihre Handlungen mit dem Geiste, zu dem sie sich bekannten, in Einklang zu bringen.

„Als der Herr mich in die Welt hinaussandte," schreibt Fox in seinem Tagebuch, „verbot er mir, den „Hut vor Menschen abzunehmen, es sei vor Hoch oder „Gering, und ich erhielt den Befehl, alle Menschen zu „duzen ohne Rücksicht darauf, ob sie reich oder arm, vor„nehm oder gering wären. Bei meinen Reisen sollte ich „den Leuten weder ‚guten Morgen' noch ‚guten Abend'

„bieten, noch sollte ich mich vor irgend jemand verbeugen. „Wie brachte das alle Welt in Aufregung! Oh, die Empörung „der Pfaffen, der Beamten, der ‚Frommen‘ und vieler „anderen; besonders aber der Pfaffen und der ‚Frommen‘. „Denn obgleich das ‚du‘ für eine einzelne Person mit „ihrer Formenlehre, mit ihren grammatischen Regeln und „mit der Bibel in Übereinstimmung war, konnten sie „es doch nicht ertragen; und weil ich meinen Hut nicht „vor ihnen abnehmen durfte, gerieten sie alle in Wut.... „Wie begannen sie zu spotten, welche Erregung und „Leidenschaft erhob sich! Wieviel Streiche, Stöße, Schläge „und Gefängnisstrafen hatten wir zu erdulden, weil wir vor „den Menschen nicht den Hut abnahmen! Manchen wurde „er mit Gewalt abgerissen und weggeworfen. Die Schelt- „worte und die schlechte Behandlung, die wir deshalb zu „erdulden hatten, spotten aller Beschreibung; ja wir waren „manchmal in Gefahr, das Leben zu verlieren, und „zwar durch die großen Lehrer der Christenheit, die so „zeigten, daß ihnen der wahre Glaube fehlte. Und wenn „es auch manchen ziemlich gleichgültig erschien, so „brachte es doch eine wunderbare Aufregung unter alle „ ‚Frommen‘ und Pfaffen; aber gesegnet sei der Herr: „viele sahen schließlich die Eitelkeit jener Sitte, vor den „Menschen den Hut abzunehmen, ein und fühlten, daß die „Wahrheit dagegen zeuge.“

In der Selbstbiographie des Thomas Elwood, eines der ersten Quäker, der eine Zeitlang Schreiber bei John Milton war, finden wir einen sehr seltsamen, doch aufrichtigen Bericht über die Prüfungen, die er sowohl in der Heimat als in der Fremde zu bestehen hatte, weil er Fox' Regeln der Wahrhaftigkeit befolgte. Die Ausführungen sind zu lang, als daß ich sie wiedergeben könnte; aber Elwood legt seine Gefühle hierüber in einer kürzeren Stelle nieder, die ich als charakteristische Äußerung frommer Feinfühligkeit anführen will. Er sagt:

„Diese göttliche Erleuchtung lehrte mich, daß ich „zwar nicht die Sünden der gewöhnlichen Unreinigkeit, „Ausschweifung, Ruchlosigkeit und die Befleckungen der „Welt abzulegen hätte (da ich durch Gottes große Güte „und eine tüchtige Erziehung vor solchen gröberen Sünden „bewahrt worden war) aber doch viele andere üble Gewohn- „heiten zu meiden und aufzugeben hätte; einige derselben

„wurden zwar von der Welt, die im Argen liegt (I. Joh. 5, 19), „nicht als verdammlich angesehen, aber durch das Licht „Christi hatte ich sie als schlecht und böse erkannt und verdammt.

„So besonders jene Folgen und Wirkungen des Hoch„mutes, die sich in der Eitelkeit und dem Tand der „Kleidung zeigten, woran ich zu viel Gefallen fand. Mir „wurde befohlen, diese üblen Gewohnheiten aufzugeben „und abzulegen, und der Befehl drückte mich, bis ich ihn „befolgte.

„Ich nahm von meinem Gewand die unnötigen Besätze „von Spitzen, Bändern und Knöpfen ab, die keinem wirk„lichen Zweck dienten, sondern nur aufgesetzt waren, weil „man sie fälschlicherweise als Schmuck betrachtete. Auch „hörte ich auf, Ringe zu tragen.

„Dann die Gewohnheit, Menschen schmeichelhafte „Ehrenbezeichnungen zu geben, wenn doch zwischen ihnen „und mir keinerlei Beziehungen bestanden, die diese Be„zeichnungen gerechtfertigt hätten. Dieser Unsitte fröhnte „ich gar sehr, und ich war bekannt dafür, in der Anwen„dung sehr geschickt zu sein. Deshalb wurde von mir „gefordert, sie aufzugeben, so daß ich seit der Zeit nicht „mehr ‚Herr', ‚mein Herr', ‚Herr Baron', ‚gnädige Frau' „sagen durfte; auch sollte ich zu niemand ‚Ihr Diener' „sagen, wenn ich nicht wirklich zu ihm im Verhältnis eines „Dieners stände; ich bin aber niemals irgend jemandes „Diener gewesen.

„Ferner hatte ich stets die Sitte mitgemacht, andere „Menschen durch Hutabnehmen oder Verbeugung zu grüßen. „Dies ist aber eine der eitlen Weltsitten, die vom Fürsten „dieser Welt an Stelle der wahren Ehrerbietung gesetzt „wurden, von der sie nur ein falsches Abbild sind und „trügerischerweise von Leuten unter einander als Zeichen „von Hochachtung gebraucht werden, die sich in Wirklich„keit gar nicht achten; außerdem ist diese Sitte das Afterbild „jener göttlichen Ehre, die alle dem allmächtigen Gott „erzeigen sollten und die alle, die sich zu Christi Namen „bekennen, beim Gebet üben und die deshalb nicht Menschen „gegenüber in Anwendung kommen sollte. Ich fühlte, ich „hatte diesem Unsinn schon zu lange gehuldigt; mir ward „jetzt befohlen, ihn aufzugeben und zu unterlassen.

„Weiter jene verderbte und verkehrte Sitte, eine ein„zelne Person in der Mehrzahl anzureden, ‚Sie' statt ‚Du' zu „sagen — ganz im Gegensatz zu der reinen, schlichten

„und einfältigen Sprache der Wahrheit, die zu Einem ‚Du' „sagt und ‚Sie' zu mehr als Einem — wie es immer Brauch „gewesen ist bei Gott den Menschen gegenüber und bei „den Menschen Gott und den anderen Menschen gegenüber, „und zwar von den ältesten Zeiten an, bis verderbte „Menschen um gemeiner Zwecke willen in späteren und „verderbten Zeiten, um der niederen Natur der Menschen „zu schmeicheln und sie zu benutzen, jene falsche und „sinnlose Sprechweise einführten, einen einzelnen mit ‚Sie' „anzureden; das ist dann in alle modernen Sprachen über„gegangen, hat den Geist der Menschen erniedrigt und ihre „Sitten verderbt. Diese üble Gewohnheit hatte ich so „eifrig mitgemacht wie die anderen; jetzt aber erhielt ich „den Befehl, sie abzulegen.

„Als der reine Strahl des göttlichen Lichts in mein „Gewissen fiel, erkannte ich nach und nach, daß ich diese „und noch viele andere üble Sitten, die aus der Nacht der „Finsternis und dem allgemeinen Abfall von der Wahr„haftigkeit und von der wahren Religion entsprungen „waren, ablegen, meiden und gegen sie zeugen sollte[1]."

Diese ersten Quäker waren wirkliche Puritaner. Der geringste Abstand zwischen dem Bekenntnis und dem wirklichen Leben war manchen so widerwärtig, daß sie sich dadurch zu lebhaftem Widerspruch treiben ließen. John Woolman schreibt in seinem Tagebuch:

„Auf meinen Reisen kam ich an Orte, wo Tuch gefärbt „wurde, und ich ging oft über Boden, auf dem viel von „den Farbstoffen abgetropft war. Das weckte in mir die „Sehnsucht, die Menschen möchten äußerlich und innerlich „volle und wirkliche Reinheit erlangen. Da das Färben „erfunden ist teils um dem Auge zu gefallen, teils um den „Schmutz zu verbergen, so empfand ich bei dieser unan„genehmen Gelegenheit, da ich im Schmutz umherreiste „und von ungesunden Gerüchen belästigt wurde, den leb„haften Wunsch, die Art, wie durch Färben des Zeuges „Schmutz verdeckt wird, möchte eindringlicher beachtet „werden.

„Wenn wir unsere Kleider waschen, um sie sauber zu „halten, so ist das Reinlichkeit; aber es ist das Gegenteil

---

[1]) The History of Thomas Elwood, written by himself, London 1885, S. 32—34.

„wirklicher Reinlichkeit, wenn wir den Schmutz in ihnen „verdecken. Durch die Gewohnheit, den Schmutz in unsern „Kleidern zu verdecken, wird die Sinnesart gestärkt, die „das Unangenehme zu verhüllen trachtet. Frommen Leuten „geziemt aber wahre Reinlichkeit, und Unsauberkeit durch „Färben der Kleider zu verdecken, widerspricht offenbar „wahrer Reinlichkeit. Manche Färbemittel verderben sogar „das Zeug. Würde man den Preis des Farbstoffs, den „Arbeitslohn und den Schaden, den das Zeug erleidet, „zusammenzählen und die Summe dazu verwerten, alles „rein und sauber zu erhalten, so würde wahre Reinlichkeit „viel mehr zur Geltung kommen.

„Das häufige Durchdenken dieser Fragen machte mir „das Tragen gefärbter Hüte und Kleider und unnötig vieler „Sommergarderobe immer lästiger; es erschien mir als eine „Gewohnheit, die nicht in wahrer Weisheit gegründet ist. „Indes die Furcht, meinen lieben Freunden als Sonderling „zu erscheinen, war ein Hemmschuh für mich. Und so „trug ich noch neun Monate lang gegen meine Überzeugung „mancherlei derartige Kleidungsstücke. Dann beabsichtigte „ich, mir einen naturfarbenen Hut zu kaufen, aber die „Furcht, man könnte meinen, ich wolle auffallen, beun„ruhigte mich noch. So war mein Geist hiermit zur Zeit „unserer Frühjahrs-Generalversammlung im Jahre 1762 „emsig beschäftigt und ich wünschte lebhaft, es möchte „mir der rechte Weg gewiesen werden. Da wurde ich, als „ich in tiefer Demut vor dem Herrn stand, willig, mich dem „zu unterwerfen, was ich als meine Pflicht erkannte: auf „dem Heimwege kaufte ich mir einen naturfarbenen Hut.

„Jedoch bei den Versammlungen hatte ich noch manche „Prüfung zu bestehen, besonders da damals gerade von „den Modenarren helle Hüte getragen wurden. Einige „meiner Freunde, welche die Motive meines Verhaltens „nicht kannten, wurden mißtrauisch, und so wurde ich eine „Zeitlang in meiner Wirksamkeit beschränkt, denn nicht „wenige meinten, ich trüge solchen Hut nur um aufzufallen. „Denen aber, die freundlich mit mir darüber sprachen, „erklärte ich gewöhnlich mit wenigen Worten, daß ich „durch einen höheren Willen dazu gezwungen werde."

Wenn die Sehnsucht nach moralischer Festigkeit und Reinheit so mächtig geworden ist, kann wohl die Auffassung Platz greifen, das Leben in der Welt biete gar zu viele Ärgernisse, man könne sein Leben nur dann

einheitlich gestalten und seine Seele rein erhalten, wenn man sich aus der Welt zurückziehe. Das Gesetz, das den Künstler veranlaßt, sein Werk frei zu halten von allem, was die Harmonie stören oder verletzen würde, gilt auch für das geistige Leben. „Das Auslassen", sagt Stevenson, „ist geradezu die Hauptkunst für den Schriftsteller. Wenn ich das Auslassen recht verstände, wäre ich ein vollkommener Schriftsteller." Und ein Leben voll von Unordnung, Schlaffheit und nichtiger Tändelei kann ebenso wenig Charakter haben als eine Literatur unter den gleichen Bedingungen. Von hier aus ist die Entstehung von Mönchsorden und sonstigen Gemeinschaften gleichgestimmter Frommer zu verstehen. In ihrer stets unveränderten Lebensordnung, die ebenso sehr durch die negativen wie durch die positiven Momente charakterisiert wird, findet der Fromme die innere Ruhe und Reinheit, die ihm draußen nur gar zu oft durch Mißklang und Roheit gestört wurden.

Freilich das ängstliche Streben nach Reinheit kann ins Phantastische übertrieben werden: das ist rundweg zuzugeben. Darin gleicht es dem asketischen Lebensideal. Und diesem weiteren Symptom der „Heiligkeit" wenden wir uns denn auch jetzt zu. Asketisches Leben hat in psychologischer Beziehung verschiedenartige Wurzeln. Es ist das methodisch Richtige, diese zunächst voneinander zu sondern.

1. Asketisches Leben kann lediglich der Ausdruck physischer Kraft sein, die alles Weichliche verachtet.

2. Mäßigkeit im Essen und Trinken, Einfachheit in der Kleidung, Keuschheit und das allgemeine Streben, den Körper nicht zu verzärteln, können aus dem Streben nach Reinheit hervorgehen, die vor jedem Sinnengenuß zurückschrickt.

3. Sie können aber auch der Liebe entspringen, d. h. sie können dem Menschen als Opfer erscheinen, die er der von ihm geglaubten Gottheit mit Freuden darbringt.

4. Ferner können die Kasteiungen und Martern des asketischen Lebens eine Folge des pessimistischen Urteils über das eigene Ich sein, das sich mit den kirchlichen

Sühnevorstellungen verbindet. Der Fromme kann das Gefühl haben, als kaufe er sich frei und entgehe schlimmeren Leiden in der Zukunft, wenn er hier Buße tut.

5. Psychopathische Personen üben diese Kasteiungen oft in vernunftwidriger Weise auf Grund einer Art Besessenheit oder einer fixen Idee, die als Forderung auftritt und erfüllt werden muß, wenn der betreffende Mensch seine innere Ruhe wieder finden will.

6. Schließlich können asketische Übungen — wenn auch seltener — durch wirkliche Umkehrungen der körperlichen Empfindsamkeit angeregt werden. Schmerz bereitende Reize werden dann geradezu als Lust empfunden.

Ich will versuchen, zu jedem dieser Motive der Reihe nach ein Beispiel anzuführen; doch ist es nicht leicht, ganz reine Beispiele zu finden, da in Fällen, die so ausgesprochen sind, daß man sie sofort als asketisch bezeichnen kann, gewöhnlich mehrere der bezeichneten Motive zusammenwirken. Ehe ich aber diese Beispiele gebe, muß ich einige allgemeine psychologische Betrachtungen anstellen, die sich auf alle in gleicher Weise beziehen.

Im abgelaufenen Jahrhundert hat sich in unserer westlichen Welt ein bemerkenswerter Wandel in den sittlichen Anschauungen vollzogen. Wir meinen nicht mehr, physische Schmerzen mit Gleichmut ertragen zu müssen. Man erwartet von einem Manne nicht mehr, daß er imstande sein müsse, solche Schmerzen zu erdulden oder sie anderen zuzufügen; im Gegenteil, schon das bloße Anhören derartiger Erzählungen läßt uns schaudern. Unsere Vorfahren betrachteten den Schmerz als einen ewig-notwendigen Bestandteil der Weltordnung: wie selbstverständlich gehörte er für sie mit zum täglichen Leben. Uns erfüllt das heute mit Staunen. Wir wundern uns, daß die Menschen so unempfindlich sein konnten. Die Folge dieser historischen Wandlung ist, daß die asketischen Übungen selbst in der Mutter Kirche, in der sie doch als verdienstlich galten und ein festes traditionelles Ansehen hatten, zurückgegangen, ja in Mißkredit geraten sind. Ein Frommer, der sich heute noch geißelt

oder „kasteit“, erregt mehr Verwunderung und Furcht als Nacheiferung. Auch viele katholische Schriftsteller geben ohne weiteres zu, daß die Zeiten sich in dieser Beziehung geändert haben, ja sie urteilen wohl gar, es sei verkehrt, diesen Wandel zu beklagen, eine Rückkehr zu der heroischen körperlichen Zucht der früheren Zeit würde Überspanntheit sein.

Wenn anders die Wahl des Leichten und Angenehmen instinktiv erfolgt — und das scheint doch tatsächlich der Fall zu sein —, so berührt die vorsätzliche Neigung, das Schwere und Schmerzvolle als solches und um seiner selbst willen zu suchen, als unnatürlich. Dennoch ist es in dem Wesen des Menschen begründet, daß er bis zu einem gewissen Maße das Anstrengende bevorzugt. Nur die äußersten Betätigungen dieser Richtung können als unnormal angesehen werden.

Die psychologischen Gründe hierfür liegen deutlich zutage. Was wir die Betätigung des Willens nennen, ist eine vielfach zusammengesetzte Funktion. Sie umschließt sowohl Antriebe als Hemmungen; sie folgt allgemein gewordenen Gewohnheiten, wird von reflektierender Kritik begleitet und läßt je nach der Art der Ausführung Zufriedenheit oder Unzufriedenheit mit sich selbst zurück. Das Resultat ist, daß (ganz abgesehen von dem unmittelbaren Vergnügen, das ein Erlebnis in uns erregen kann) unsere eigene allgemeine moralische Haltung beim Bewirken oder Erleiden des bestimmten Erlebnisses ein entsprechendes Gefühl der Zufriedenheit oder Unzufriedenheit auslöst. Es gibt zwar Männer und Frauen, die immer lächeln und zu allem „ja“ sagen können; aber für andere — ja für die meisten — ist eine solche Moralität zu lau und zu erschlaffend. Passives Glück ist matt und unschmackhaft und wird bald schal und unerträglich. Etwas Herbheit und Rauheit, Gefahr, Spannung und Anstrengung sind unentbehrlich für ein Dasein von kräftiger und charakteristischer Struktur. Die individuellen Unterschiede in dieser Beziehung sind allerdings außerordentlich groß; aber wie auch die Mischung der „Ja“ und „Nein“

sein mag, der betreffende Mensch merkt unfehlbar, wann es für ihn die richtige ist. Dies, fühlt er, ist mein eigenster Beruf, dies ist das Beste für mich, mein Lebensgesetz. Hier finde ich das Gleichgewicht, die Sicherheit, die Ruhe, das Behagen, deren ich bedarf; oder hier finde ich den Sporn, die Leidenschaft, den Kampf, die Mühsal, ohne die meine geistige Kraft erlahmt.

Kurz, jede Einzelseele hat wie jede einzelne Maschine oder jeder einzelne Organismus ihre besten Leistungsbedingungen. Eine bestimmte Maschine wird bei einem bestimmten Dampfdruck oder einer bestimmten elektrischen Stromstärke am besten arbeiten; ebenso ein Organismus bei einer bestimmten Diät, einer bestimmten Arbeit oder Anspannung. Ich hörte einmal einen Arzt zu einem Patienten sagen: ihnen scheint es bei ungefähr 140 Millimeter Arterienspannung am besten zu gehen. Und genau so verhält es sich mit den verschiedenen Seelen: manche sind unter ruhigen Verhältnissen am glücklichsten, andere bedürfen Anspannung und starke Willensbetätigung zu ihrem Wohlbefinden. Für diese muß jede tägliche Errungenschaft durch Opfer und Überwindung von Hindernissen erkauft werden, sonst erscheint sie als zu billig und reizlos.

Wenn nun Personen dieser letzteren Art religiös sind, so neigen sie dazu, ihr Bedürfnis nach Anstrengung und Negation gegen ihr eigenes Selbst zu richten, und so ergibt sich das asketische Leben als eine natürliche Folge.

Wenn Professor Tyndall uns in einer seiner Vorlesungen erzählt, daß er durch Carlyle bewogen wurde, jeden Morgen eines kalten Berliner Winters in sein kaltes Bad zu steigen, so zeigt das nur einen der niedersten Grade des asketischen Lebens. Auch von uns lieben es ja die meisten, den Tag mit einer kalten Abreibung zu beginnen. In der Verlängerung dieser Linie liegen dann Gewohnheiten wie die folgenden, die einer meiner Korrespondenten, ein Agnostiker, berichtet:

„Ich schämte mich oft in der Nacht, daß ich mein „warmes Bett so behaglich fand, und dann mußte ich

„jedesmal — welche Stunde der Nacht es sein mochte — „aufstehen und, gleichsam um meine Mannhaftigkeit zu „beweisen, einen Augenblick in der Kälte frieren."

Solche Fälle gehören unter Nr. 1. Im nächsten Fall haben wir wohl eine Mischung von Nr. 2 und Nr. 3 vor uns; hier wird das asketische Leben bestimmter und systematischer. Schreiber ist ein Protestant, dessen moralisches Gefühl unter weniger strengen Bedingungen offenbar keine Befriedigung fand. Ich entnehme den Bericht der Starbuckschen Handschriftensammlung:

„Ich fastete und kasteite mich. Ich machte mir heim„lich grobleinene Hemden, nahm die rauhe Seite nach „innen und trug Steinchen in meinen Schuhen. Die Nächte „brachte ich oft ohne Bedeckung auf dem Boden zu."

Die römische Kirche hat alle diese Dinge in ein geordnetes System gebracht und ihnen unter der Bezeichnung „verdienstliche Werke" einen bestimmten Wert beigelegt. Übrigens aber sehen wir die Pflege alles Beschwerlichen unter jedem Himmel und in jedem Bekenntnis wie mit einer im menschlichen Wesen begründeten Notwendigkeit sich geltend machen. So lesen wir über Channing, da er sich zuerst als unitarischer Prediger niederließ:

„Er war anspruchsloser als je und ganz unfähig „geworden, sich irgendwie zu verweichlichen. Er nahm „das kleinste Zimmer des Hauses zu seinem Studierzimmer, „obgleich er leicht ein helleres, größeres, überhaupt in jeder „Beziehung passenderes hätte haben können. Als Schlaf„zimmer wählte er eine Dachstube, die er mit einem „jüngeren Bruder teilte. Die Möbel derselben hätten für „eine Einsiedlerzelle gepaßt und bestanden aus einer harten „Matratze auf einer Feldbettstelle, einem einfachen Holz„tisch, Holzstühlen und einer Matte auf dem Fußboden. „Das Zimmer wurde nicht geheizt, obgleich er sein ganzes „Leben hindurch außerordentlich empfindlich gegen Kälte „war; aber er klagte nie, und man merkte ihm nie in irgend „einer Weise sein Unbehagen an. ‚Ich erinnere mich', erzählt „sein Bruder, ‚daß er nach einer außerordentlich kalten „Nacht am Morgen scherzend andeutete, was er ausgehalten „hatte: „Wenn mein Bett mein Land wäre, so würde ich „in gewisser Beziehung Bonaparte gleichen. Ich beherrsche „nur den Teil, den ich gerade inne habe; sowie ich mich

„bewege, ergreift der Frost Besitz davon.“ Nur im Krank-
„heitsfalle nahm er zeitweilig ein anderes Zimmer und „gestattete sich ein paar Bequemlichkeiten. Sein Amtsrock „war aus ganz geringem Stoff und seine gewöhnlichen „Kleider pflegten die Leute ordinär zu nennen, obgleich eine „fast weibliche Eigenheit ihn nie nachlässig erscheinen ließ[1].“

Channings Askese beruhte augenscheinlich auf einer Verbindung von Energie und Liebe zur Reinheit. Doch hatte zweifellos auch seine sozialistische Gesinnung ihren Anteil daran, die als Begleiterscheinung allgemeiner Menschenliebe auftritt und auf die ich bei Behandlung des Ideals der Armut noch zu sprechen kommen werde. Ein pessimistisches Element ist bei ihm sicherlich nicht zu finden. Ein solches treffen wir dagegen im nächsten Beispiel, so daß dies in die vierte Rubrik gehört. John Cennick war der erste methodistische Laienprediger. Im Jahre 1735 erlebte er auf einem Gange durch Cheapside seine Erweckung.

„Sofort gab er das Singen, Kartenspielen und den „Besuch des Theaters auf. Manchmal wünschte er in „ein Kloster zu gehen und sein Leben in Andacht und „Einsamkeit zuzubringen. Dann wieder sehnte er sich „danach, in einer Höhle zu leben, auf Blättern zu schlafen „und sich von Waldfrüchten zu nähren. Er fastete lange „und oft und betete neunmal am Tage. Da er meinte, „trockenes Brot sei ein zu großer Luxus für einen so „großen Sünder, fing er an, von Kartoffeln, Eicheln, Krebsen „und Gras zu leben und wünschte oft, er könnte sich allein „von Wurzeln und Kräutern nähren. Schließlich im Jahre „1737 fand er seinen Frieden mit Gott und wandelte „fröhlich seinen Weg weiter[2].“

Bei diesem armen Menschen finden wir krankhafte Melancholie und Furchtgefühl; er erträgt die Entbehrungen, um sich von der Sünde rein zu waschen. Da die christliche Kirche vielfach das „Fleisch“, den „natürlichen“ Menschen für grundverderbt hält, hat sie die Furcht systematisiert und daraus einen gewaltigen Ansporn zur Kasteiung

[1]) Memoirs of W. E. Channing, Boston, 1840, I, S. 196.

[2]) L. Tyerman: The Life and Times of the Rev. John Wesley I, S. 274.

entnommen. Nun ist dieser Ansporn oft in selbstsüchtiger Weise ausgebeutet worden; dennoch würde es ganz ungerecht sein, ihn an sich selbstsüchtig zu nennen. Der Trieb, Sühne zu leisten und Buße zu tun, ist in seiner Ursprünglichkeit ein so unmittelbarer und spontaner Ausdruck der Selbstverzweiflung und Angst, daß er jenen Vorwurf keineswegs verdient. Und andrerseits kann ein asketisches Leben strengster Art auch das Ergebnis einer durchaus optimistischen Religiosität sein, nämlich wenn die Liebe zu Gott zur Selbstaufopferung oder zur Hingabe aller Güter im Interesse der Frömmigkeit führt.

Vianney, der Pfarrer von Ars, war ein französischer Landpriester von vorbildlicher Frömmigkeit. Wir lesen in seiner Lebensbeschreibung folgenden Bericht über sein inneres Bedürfnis, Opfer zu leisten.

„‚Nur der erste Schritt dieses Weges ist schwer. „Die Askese schafft uns eine Wonne, ohne die man nicht „mehr leben kann, wenn man sie einmal kennen gelernt „hat. Nur so kann man sich Gott hingeben, wenn man „sich ganz hingibt und nichts für sich behält. Das Wenige, „das man zurückbehält, verursacht uns nur Unruhe und „Leid.‘ Deshalb beschloß er, nie an einer Blume zu „riechen, nie zu trinken, wenn er Durst empfand, nie eine „Fliege zu verjagen, vor Widerwärtigem nie seinen Ekel zu „zeigen, sich nie über etwas zu beklagen, was sein persönliches Behagen anging, sich nie hinzusetzen und beim „Knieen sich nie auf die Ellenbogen zu stützen. Der „Pfarrer von Ars war sehr empfindlich gegen die Kälte, „und doch unterließ er, sich gegen dieselbe zu schützen. „Während eines sehr kalten Winters ersann einer seiner „Vikare einen Doppelboden für seinen Beichtstuhl und „stellte ein Metallgefäß mit heißem Wasser darunter. Die „List gelang, und der Heilige wurde getäuscht. ‚Gott ist „sehr gütig‘, sagte er bewegt, ‚ich habe in diesem Jahr bei „aller Kälte stets warme Füße gehabt[1].‘ “

Hier war der spontane Trieb, aus reiner Liebe zu Gott Opfer zu bringen, wohl das Hauptmotiv. Wir können

---

[1]) A Monnin: Le Curé d'Ars, Vie de M. J. B. Vianney, 17. Aufl. Paris 1904, S. 475 ff.

den Fall also in die dritte Rubrik einreihen. Man hat den Opfertrieb geradezu als die Haupterscheinung der Religiosität ansehen wollen. Und jedenfalls ist er eine hervorstechende und universale Erscheinung und liegt tiefer als jedes einzelne Glaubensbekenntnis. Das nachfolgende Beispiel gibt uns einen Beleg dafür. Cotton Mather, der fromme Puritaner aus Neu-England, steht zwar in dem Ruf eines etwas wunderlichen Pedanten; aber sein Bericht über die letzten Stunden seiner Frau ist von rührender Einfalt:

„Als ich erkannte, welche Entsagung der Herr jetzt „von mir fordere, war ich entschlossen, sie mit seiner „Hülfe zu leisten, um ihn dadurch zu preisen. Ich kniete „deshalb zwei Stunden vor dem Tode meiner geliebten Frau „an ihrem Bette nieder und nahm ihre liebe Hand, für „mich die liebste auf der ganzen Welt, in meine beiden „Hände. Nun übergab ich sie feierlich und aufrichtig „Gott, und zum Zeichen meiner völligen Entsagung ließ „ich leise ihre Hand los und beschloß, sie nicht mehr an„zurühren. Das war die schwerste und vielleicht die „tapferste Tat meines Lebens. Sie sagte mir, sie heiße „meine Entsagung gut und stimme ihr bei. Und obgleich „sie vorher fortwährend nach mir verlangt hatte, fragte sie „nun nicht mehr nach mir[1].“

Vianneys Askese ist aufs ganze gesehen einfach das Resultat einer steten Hochflut frommer Begeisterung, die nach Betätigung verlangt. Die römische Kirche hat in unvergleichlicher Weise alle Motive zur Askese gesammelt und so zusammengestellt, daß jeder, der nach christlicher Vollkommenheit (katholischer Art) strebt, in einer ganzen Reihe von Handbüchern[2] praktische Systeme für sich ausgearbeitet vorfindet.

Der herrschende Kirchenbegriff von Vollkommenheit ist bekanntlich der negative der Vermeidung der Sünde. Die Sünde entsteht — so wird gelehrt — aus der Begierde

[1]) B. Wendell: Cotton Mather, New York, S. 198.

[2]) Das des Jesuiten Rodriguez, das in alle Sprachen übersetzt worden ist, ist eins der bekanntesten. Ein bequemes modernes und sehr gut angeordnetes Handbuch ist: L'Ascétique chrétienne von M. J. Ribet, Paris, Neue Ausgabe 1898.

und die Begierde aus unseren fleischlichen Leidenschaften und Versuchungen, unter denen der Stolz, die Sinnlichkeit in allen ihren Formen und die Liebe zu irdischer Lust und irdischem Besitz die hauptsächlichsten sind. Allen diesen Ursachen der Sünde muß Widerstand geleistet werden, und mit Selbstzucht und Kasteiung tritt man ihnen wirksam entgegen. Daher finden wir in allen diesen Büchern Ausführungen über Selbst-Kasteiung. Nun verflüchtigt sich aber stets, wenn ein Verfahren kodifiziert wird, der tiefere Sinn desselben. Wollen wir den unverfälschten Geist der Askese kennen lernen — die Leidenschaft der Selbstverachtung, die ihren Zorn an dem armen Fleisch ausläßt, die fromme Unvernunft der Hingebung, die dem Gegenstand ihrer Verehrung alles Irdische opfert —, dann müssen wir zu Selbstbiographien oder anderen persönlichen Dokumenten greifen.

So finden wir bei St. Johann vom Kreuz, einem spanischen Mystiker aus dem 16. Jahrhundert, einen für unsern Zweck höchst lehrreichen Abschnitt:

„Zunächst mußt du in dir bewußter und absichtlicher „Weise den gewohnheitsmäßigen eifrigen Willen erwachsen „lassen, in allen Dingen Jesu Christo nachzuahmen. Wenn „sich deinen Sinnen irgend etwas Angenehmes darbietet, „das nicht zugleich der Ehre und dem Ruhme Gottes „dient, so weise es ab und verzichte darauf aus Liebe zu „Christo, der sein ganzes Leben lang nichts anderes wollte „und wünschte, als den Willen seines Vaters zu tun, was „er seine Speise, seine Nahrung nannte. Macht es dir „z. B. Freude, etwas zu hören, woran die Ehre Gottes „keinen Anteil hat, so verzichte auf diese Freude und er„töte in dir den Wunsch zuzuhören. Findest du ein Ver„gnügen daran, etwas zu sehen, was deinen Geist nicht „zu Gott erhebt, so versage dir dies Vergnügen und wende „die Augen ab. Und ebenso halte es in allen anderen „Dingen.

„Das Hauptheilmittel liegt in der Ertötung der vier „großen Leidenschaften: der Freude, Hoffnung, Furcht und „Sorge. Du mußt suchen, sie so viel als möglich zu „unterdrücken, sie völlig unbeachtet zu lassen. Richte „deine Seele deshalb immer:

„nicht auf das Leichteste, sondern auf das Schwerste;
„nicht auf das Erfreuliche, sondern auf das Widerwärtige;
„nicht auf das Angenehme, sondern auf das Unangenehme;
„nicht auf das Tröstliche, sondern auf das Trostlose;
„nicht auf Ruhe, sondern auf Arbeit;
„nicht auf den Wunsch nach mehr, sondern auf den „Wunsch nach weniger;
„nicht auf hohe und kostbare Dinge, sondern auf „niedere und verächtliche;
„nicht darauf, irgend etwas zu wollen, sondern darauf, „nichts zu wollen;
„nicht darauf, in allem das Beste zu suchen, sondern „das Schlechteste, so daß du aus Liebe zu Christo an „allem Mangel zu leiden bereit bist, wahrhaft geistlich „arm werden und auf alles Irdische verzichten kannst.

„Betreibe diese Übungen mit der ganzen Kraft deiner „Seele, so wirst du in kurzer Zeit große Freude und unaussprechlichen Trost darin finden.

„Verachte dich selbst und wünsche, daß andere dich „auch verachten.

„Sprich zu deinem Schaden und wünsche, daß andere „dasselbe tun.

„Hege eine schlechte Meinung von dir und halte es „für richtig, wenn andere ebenso denken.

„Um an allem Freude zu haben, freue dich an nichts.

„Um alles zu wissen, lerne es, nichts zu wissen.

„Um alles zu besitzen, entschließe dich, nichts zu besitzen.

„Um alles zu sein, sei bereit, nichts zu sein."

Diese letzten Aussprüche spielen mit jenen schwindelerregenden Paradoxien, welche die Mystiker so sehr lieben. Die nächsten sind vollends rein mystisch, denn in ihnen geht Johannes vom Kreuz von „Gott" zu dem metaphysischen Begriff des „All" über.

„Wenn du dich auf ein Einzelding beschränkst, so „hörst du auf, dich dem All zu erschließen. Denn um das „All zu erfassen, mußt du alles aufgeben.

„Und wenn du dahin gelangen solltest, das All zu „besitzen, mußt du es so besitzen, daß du auf alles verzichtest.

„In solchem Verzicht findet die Seele ihre Ruhe und „ihren Frieden. Tief von ihrer eigenen Nichtigkeit überzeugt, „kann sie durch nichts berückt werden, das von unten „kommt; und da sie nun nichts mehr wünscht, kann auch „nichts von oben Kommendes sie niederdrücken. Ihre „Wünsche allein sind die Ursachen ihrer Leiden[1].“

Und nun will ich als möglichst anschauliches Beispiel für die Rubriken 4 und 5 oder eigentlich für alle Rubriken und als Beispiel der äußersten Übertreibung, zu der ein Psychopath in der Strenge gegen seinen Körper gehen kann, den Bericht des aufrichtigen Suso über seine Selbstqualen anführen[2]:

„Er war in seiner Jugend von sehr lebhaftem, feurigem „Temperament; und als sich das fühlbar machte, ward „er sehr traurig und erfand mancherlei Mittel, um seinen „Körper zu unterjochen. Lange Zeit trug er ein härenes Hemd „und eine eiserne Kette, bis das Blut zu fließen begann, „so daß er davon ablassen mußte. Er ließ sich heimlich „ein Untergewand machen, und in dies Untergewand ließ er „Lederstreifen nähen, durch die hundertundfünfzig spitze „und scharfe Messingnägel getrieben waren; die Spitzen der „Nägel aber waren immer der Haut zugewandt. Er ließ „dies Gewand recht eng machen und so einrichten, daß es „ihn ganz umgab und vorn geschlossen wurde, damit es „ganz dicht anliegen sollte und die spitzen Nägel ins Fleisch „dringen könnten; und es reichte aufwärts bis zum Nabel. „Darin pflegte er des Nachts zu schlafen. Wenn er dann „im Sommer bei großer Hitze von seinen Wanderungen „müde und erschöpft war, oder wenn er das Amt des Vor„lesens hatte, schrie er manchmal laut, wenn er so in „Banden lag, von Pein gequält und auch von lästigem Un„geziefer geplagt; dann ließ er seinem Schmerz freien Lauf „und wand sich in Todesqual, wie ein Wurm, der mit einer „spitzen Nadel durchstochen wird. Es war ihm oft, als läge „er auf einem Ameisenhaufen, da das Ungeziefer ihn so

---

[1]) Saint Jean de la Croix, Vie et Oeuvres, Paris 1893, II, 94. 99.

[2]) Vergl. zum Folgenden Susos Selbstbiographie, Kap. 17—19. — Der (übrigens freien) Wiedergabe der Zitate ist die Ausgabe von H. Seuse Denifle: Die deutschen Schriften des Seligen Heinrich Seuse aus dem Predigerorden, München 1880, zugrunde gelegt.

„quälte[1]. Zuweilen schrie er aus vollem Herzen zu Gott: „‚O weh, zarter Gott, welch ein Sterben dies ist! Wenn ein „Mensch von Mördern oder wilden Tieren getötet wird, „so ist es bald vorbei mit ihm; aber ich liege hier und „schmachte unter den grausamen Insekten und kann doch „nicht sterben.‘ Weder die Länge der Winternächte noch „die Hitze des Sommers ließen ihn von dieser Übung „abstehen. Im Gegenteil, er erdachte sich noch etwas „anderes: zwei lederne Schlingen, in die er die Hände „steckte; er befestigte sie an jeder Seite des Halses und „zog die Schnallen so fest, daß er sich nicht hätte retten „können, selbst wenn seine Zelle in Brand geraten wäre. „Das setzte er fort, bis seine Hände und Arme von der „Anspannung fast schlottrig geworden waren, und dann „erdachte er wieder etwas Neues: zwei Lederhandschuhe, „durch die er von einem Schmied spitze eiserne Stifte „hatte schlagen lassen. Diese zog er des Nachts an, „damit die Stifte in seinen Leib eindringen sollten, wenn „er während des Schlafens versuchen würde, das härene „Untergewand abzuwerfen oder sich gegen das abscheu„liche Ungeziefer zu wehren. Und so geschah es auch. „Wenn er sich im Schlaf mit den Händen Erleichterung „schaffen wollte, so trieb er sich die scharfen Stifte in die „Brust und zerriß sein Fleisch, bis es anfing zu schwären. „Wenn dann nach vielen Wochen die Wunden geheilt „waren, so brachte er sich neue bei.

„Diese qualvolle Übung setzte er ungefähr 16 Jahre „lang fort. Nach Ablauf dieser Zeit, als sein Blut ab„gekühlt und das Feuer seiner Natur erloschen war, „erschien ihm am Pfingstsonntage ein Bote vom Himmel, „der ihm sagte, Gott verlange das nun nicht länger von „ihm. Danach ließ er ab davon und warf alle jene Werk„zeuge ins Wasser.“

Suso erzählt weiter, wie er sich ein Kreuz mit dreißig hervorstehenden eisernen Nägeln machte, um ähnliche Qualen

[1]) Ungeziefer (Läuse) gehörte zu den unzweideutigen Zeichen mittelalterlicher Heiligkeit. Wir lesen über Franz v. Assisis Pelz, daß „oft ein Jünger des Heiligen ihn am Feuer reinigte und die Läuse ausschüttelte, weil, wie er sagte, der heilige Vater selbst kein Feind der Läuse war, sondern sie im Gegenteil behielt uud es für Ehre und Ruhm achtete, diese himmlischen Perlen in seinem Kleide tragen zu dürfen.“ Zitiert von P. Sabatier: Speculum Perfectionis etc., Paris 1898, S. 212.

zu leiden wie sein gekreuzigter Herr. „Das trug er Tag und „Nacht auf dem bloßen Rücken acht Jahre lang. Das „erstemal, als er sich dies Kreuz auflegte, erschauerte sein „zarter Körper vor Schmerzen und er stumpfte die scharfen „Nägel ein wenig an einem Steine ab. Aber bald bereute „er diese weibische Feigheit, machte sie mit einer Feile alle „wieder spitz und legte sich das Kreuz wieder auf. Es „machte seinen Rücken blutig und rissig. Wenn er sich „niedersetzte oder aufstand, war es ihm, als trüge er einen „Igelpelz. Stieß ihn jemand unversehens an oder zog an „seinem Kleide, so verwundeten ihn die Nägel.“ — Damit ihm dies peinvolle Kreuz um so lieber wäre, schnitt er hinten den Namen Jesus hinein. In dem letzten der acht Jahre schlug er außer den Nägeln noch sieben Nadeln in das Kreuz.

Dann erzählt Suso von seinen Bußübungen, die er mit diesem Kreuz vornahm: er schlug darauf, um so die Nägel tiefer ins Fleisch einzudrücken. Auch von seinen Geißelungen erzählt er eine schreckliche Geschichte und fährt dann fort: „Zu der Zeit verschaffte sich der Knecht (d. i. er selbst) „eine alte Tür; darauf legte er sich des Nachts schlafen. „Kein Bett schaffte ihm Behagen; nur seine Schuhe zog er „aus und wickelte sich in einen dicken Mantel ein. So „machte er sich ein ganz elendes Lager: hartes Erbsstroh „lag zusammengeballt unter seinem Kopf, das Kreuz drang „mit den scharfen Nägeln in seinen Rücken, die Arme „waren festgeschnallt, das Untergewand aus Pferdehaar um„schloß die Lenden, der Mantel war schwer und die Tür „hart. So lag er in seinem Elend, ohne daß er sich zu „rühren wagte, wie ein Klotz und sandte manchen Seufzer „zu Gott hinauf.

„Im Winter hatte er viel von der Kälte zu leiden. „Streckte er sich aus, so lagen seine Füße nackt auf dem „Boden und erstarrten; zog er sie an sich, so wallte das „Blut in seinen Beinen und das verursachte ihm große „Schmerzen. Seine Füße waren voller Wunden, seine Beine „geschwollen, seine Knie blutig und rissig; seine Lenden „waren mit Narben von dem Pferdehaar bedeckt, sein „Körper siech, sein Mund von glühendem Durst ausgetrocknet „und seine Hände zitterten vor Schwäche. Unter solchen „Qualen brachte er seine Tage und seine Nächte zu. Nach „einiger Zeit gab er die Bußübung mit der Tür auf. Statt „dessen bezog er eine sehr kleine Zelle und benutzte als Bett „eine Bank, die so schmal und kurz war, daß er sich nicht

„ausstrecken konnte. In diesem Loch, oder auf der Tür lag „er in seinen gewöhnlichen Banden ungefähr acht Jahre lang. „Auch ging er 25 Jahre hindurch, wenn er im Kloster war, „nach dem Gottesdienst im Winter nie in ein warmes „Zimmer oder an den Ofen, um sich zu erwärmen, wie „kalt es auch sein mochte, wenn er es nicht aus anderen „Gründen tun mußte. In allen diesen Jahren nahm er „nie ein Bad, weder ein Wasser- noch ein Schwitzbad, um „seinen nach Behagen verlangenden Körper abzutöten. „Viele Jahre lang befleißigte er sich so strenger Armut, „daß er weder mit noch ohne Erlaubnis einen Pfennig an- „nehmen oder anrühren wollte. Und lange Zeit hindurch „strebte er nach einem so hohen Grade von Reinheit, daß „er keinen Teil seines Körpers, seine Hände und Füße „ausgenommen, kratzte oder anrührte."

Suso war bekanntlich einer der deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts. Seine Selbstbiographie, die in der dritten Person geschrieben ist, gehört zu den klassischen Zeugnissen religiösen Lebens.

Von den Durstqualen, die sich der arme Suso selbst auferlegte, zu berichten, unterlasse ich[1]. Es ist erfreulich zu lesen, daß Gott ihn nach seinem 40. Jahre durch eine Reihe von Visionen überzeugte, er habe den natürlichen Menschen in sich genügend gezähmt und dürfe nun diese Übungen unterlassen. Sein Zustand war offenbar pathologisch; aber ihm scheint nicht wie einigen anderen Asketen die Erleichterung zu teil geworden zu sein, Qualen geradezu als Vergnügen zu empfinden. Von der Stifterin des Heiligen Herz-Jesu-Ordens z. B. lesen wir:

„Ihre Sehnsucht nach Schmerz und Leid war uner- „sättlich. Sie sagte, sie würde mit Freuden bis zum „Tage des Gerichts leben, wenn sie nur immer für Gott „leiden dürfe; aber ein einziger Tag ohne Leid sei ihr „unerträglich. Ferner sagte sie, sie werde von einem zwie- „fachen, nicht zu lindernden Fieber verzehrt, dem nach dem „heiligen Abendmahl und dem nach Leid, Erniedrigung und „Vernichtung. ‚Schmerz allein', schrieb sie in ihren Briefen „wieder und wieder, ‚macht das Leben erträglich'[2]."

---

[1]) Vgl. a. a. O. Kap. 20.

[2]) Bougaud: Histoire de la Bienheureuse Marguerite-Marie, Paris 1894, S. 265. 171.

Soviel von den Erscheinungen, die der Trieb nach Askese hervorbringt. Für den Charakter kirchlicher „Heiligkeit“ werden drei niedere Formen von Selbstentäußerung als unerläßliche Bedingung gefordert: Keuschheit, Gehorsam und Armut. Über Gehorsam und Armut will ich noch kurz sprechen.

Zuerst über den Gehorsam — im Sinne der unbedingten Unterwerfung des Willens. Wir Kinder des 20. Jahrhunderts schätzen diese Tugend nicht eben hoch. Im Gegenteil, die Pflicht des einzelnen, sich selbst seinen Weg zu bestimmen, die Erfolge zu genießen und die Mißerfolge zu tragen, erscheint im heutigen Protestantismus als eins der am tiefsten eingewurzelten sozialen Ideale. Ja es wird uns schwer zu begreifen, wie mit Vernunft und eigenem Willen begabte Wesen je darauf kommen konnten, die Unterwerfung des Willens unter den anderer endlicher Geschöpfe zu empfehlen. Ich bekenne, daß es mir selbst unverständlich ist. Und doch beruht es bei manchen Menschen augenscheinlich auf einer inneren Nötigung; wir müssen also versuchen, ein tieferes psychologisches Verständnis dafür zu gewinnen.

Da haben wir zunächst das Motiv der Nützlichkeit. Wir verstehen, wie es in einem festen kirchlichen Gemeinwesen dazu kommen mußte, daß Gehorsam als verdienstlich angesehen wurde. Weiter aber zeigt die Erfahrung, daß es in jedermanns Leben Zeiten gibt, da man besser tut, andere um Rat zu fragen als sich selbst. Unentschiedenheit ist eins der gewöhnlichsten Anzeichen nervöser Überreiztheit. Freunde, die unsere Nöte von einem entfernteren Standpunkt aus betrachten, beurteilen sie oft richtiger als wir selbst; so ist es oft sehr klug, einen Arzt, einen Mitarbeiter oder seine Frau um Rat zu fragen und ihnen zu folgen. Aber auch abgesehen von allen solchen Nützlichkeitsrücksichten finden wir in der Natur einiger jener frommen Gefühle, die wir betrachtet haben, wichtige Motive, die zur Idealisierung des Gehorsams führen können. Der Gehorsam kann aus der allgemeinen Frömmigkeitserscheinung der inneren Weichheit, der Hingabe, des Ver-

trauens auf höhere Mächte entspringen. Diese Stimmung erzeugt ein solches Sicherheitsgefühl, daß sie — ganz abgesehen von ihrem Nützlichkeitswert — dadurch geweiht wird. Und wenn wir einem Menschen gehorchen, dessen Fehlbarkeit wir vollkommen durchschauen, so können wir dabei doch meinen, wir unterwürfen uns der unendlichen Weisheit. Kommt dann noch Selbstverzweiflung und Selbstquälerei hinzu, so wird der Gehorsam zu einem asketischen Opfer, das mit Freuden dargebracht wird, ob es nützlich ist oder nicht.

Als ein Opfer, als eine Art der Erniedrigung wird denn der Gehorsam auch von katholischen Schriftstellern ursprünglich aufgefaßt, als „ein Opfer, das der Mensch Gott darbringt, und bei dem der Mensch selbst Priester und Gabe zugleich ist. Durch die Armut opfert er seine äußeren Güter, durch die Keuschheit seinen Körper, und durch den Gehorsam vervollständigt er das Opfer und gibt sein Letztes dahin, seine beiden kostbarsten Güter: seinen Intellekt und seinen Willen. Das Opfer ist dann rückhaltlos und vollständig, ein echtes Brandopfer, in dem das Opfertier zur Ehre Gottes verzehrt wird [1]."

Demgemäß gehorcht man nach der katholischen Lehre dem Vorgesetzten nicht als einem Menschen, sondern als dem Stellvertreter Christi; der Gehorsam bezieht sich also letztlich auf Gott, und deshalb soll er dem Menschen leicht werden. Aber immerhin, wenn die römischen Schultheologen ihre Gründe zur Empfehlung des Gehorsams zusammenstellen, so klingt das Ganze für unsere Ohren recht wunderlich.

„Eine der reichen Tröstungen des Klosterlebens", sagt eine jesuitische Autorität, „besteht in der Gewißheit, daß „wir beim Gehorchen keinen Fehler begehen können. „Wohl kann der Vorgesetzte, indem er dir dies oder jenes „befiehlt, einen Fehler begehen; aber du bist sicher, nicht „zu fehlen, solange du gehorchst, weil Gott nichts weiter

---

[1]) Vgl. Lejeune: Introduction à la Vie Mystique, 1899, S. 277. Der Vergleich mit dem Brandopfer geht mindestens bis auf Ignatius Loyola zurück.

„von dir verlangt, als die genaue Ausführung dessen, was „dir befohlen ward. Kannst du in der Beziehung klar „Rechenschaft ablegen, so wirst du vollkommen freige- „sprochen. Ob das, was du getan, das Rechte war, oder „ob du nicht hättest anders handeln sollen, fragt man nicht „dich, sondern deinen Vorgesetzten. Sobald du aus Gehorsam „handelst, streicht Gott die Tat von deiner Rechnung und „rechnet sie deinem Vorgesetzten an. So rief der heilige „Hieronymus, als er die Vorteile des Gehorsams pries, mit „Recht aus: ‚O herrliche Freiheit! O heilige und gesegnete „Sicherheit, durch die man fast aller Schuld ledig wird!‘

„Der heilige Johannes Climachus hat dieselbe Empfindung, „wenn er den Gehorsam eine Entschuldigung vor Gott nennt. „In der Tat, wenn Gott dich fragt, warum du dies oder das „getan hast, und du antwortest, weil meine Vorgesetzten es „mir befohlen haben, so wird Gott keine weitere Ent- „schuldigung von dir verlangen. Wie ein Passagier in einem „guten Schiff mit einem tüchtigen Steuermann sich um „nichts zu bekümmern braucht, sondern sich ruhig zum „Schlafen niederlegen kann, weil der Steuermann die Sorge „für das Ganze hat und ‚für ihn wacht‘: so geht der Fromme, „der unter dem Joch des Gehorsams lebt, gleichsam im „Schlaf in den Himmel ein, d. h. indem er sich vollständig „auf seine Oberen verläßt, die sein Schiff steuern und „beständig für ihn wachen. Es ist wahrlich nichts Geringes, „sich dazu zu verstehen, das stürmische Meer des Lebens „auf dem Rücken oder in den Armen eines anderen zu „durchschwimmen; aber das ist eben die Gnade, die Gott „denen verleiht, die unter dem Joch des Gehorsams leben. „Ihr Vorgesetzter trägt die ganze Last. . . Ein ernster „Mann sagte einmal, er möchte lieber sein ganzes Leben „lang auf Befehl Stroh aufsammeln, als aus eigener ver- „antwortlicher Bestimmung die erhabensten Liebeswerke tun; „denn wenn man auf Befehl handle, sei man immer sicher, „Gottes Willen zu befolgen; dagegen erlange man nie dieselbe „Sicherheit, wenn man etwas von sich aus unternehme[1].“

Man muß die Briefe lesen, in denen Ignatius Loyola den Gehorsam als das Rückgrat seines Ordens empfiehlt, wenn man den Kultus des Gehorsams voll verstehen will[2].

---

[1]) Alfonso Rodriguez: Pratique de la Perfection Chrétienne, Teil III, Abhandlung V, Cap. X.

[2]) Briefe, ins Französische übersetzt von Bouix, Paris, 1870; vgl. Br. 51 und 120.

Sie sind zu lang zum Zitieren, aber die Überzeugung des Ignatius kommt in einigen Aussprüchen, die uns von Ordensgenossen aufbehalten worden sind, so lebhaft zum Ausdruck, daß ich sie hier noch einmal anführen will, obgleich sie schon so oft zitiert worden sind. Einer seiner Biographen überliefert folgende Worte:

„Ich muß mich stets ganz in die Hand Gottes und in „die Hand dessen geben, der nach Seinem Willen Seine „Stelle einnimmt. Ich muß wünschen, daß mein Vor- „gesetzter mich nötige, mein eigenes Urteil aufzugeben, „meinen Geist zu unterwerfen. Ich darf zwischen den „verschiedenen Vorgesetzten keinen Unterschied machen, „sondern muß sie alle als gleich vor Gott anerkennen, „dessen Stelle sie einnehmen. . . . Denn wenn ich zwischen „den Personen unterscheide, so schwäche ich den Geist des „Gehorsams ab. In den Händen meines Vorgesetzten muß „ich sein wie weiches Wachs; er muß alles von mir ver- „langen können, was ihm gefällt, sei es nun, Briefe zu „schreiben oder zu empfangen, zu jemand zu sprechen oder „nicht zu sprechen, und dergleichen mehr. Und ich muß „das mir Befohlene mit allem Eifer genau und pünktlich „ausführen. Ich muß mich als einen Leichnam ohne Ver- „stand und Willen ansehen, muß sein wie eine Masse, die „sich widerstandslos nach Belieben fortschaffen läßt, wie „ein Stab in der Hand eines alten Mannes, der ihn je nach „Bedarf gebraucht und ihn hinstellt, wo es ihm paßt. So „muß ich dem Orden zur Verfügung stehen und ihm dienen, „wie es ihm am nützlichsten scheint. Ich darf den Vor- „gesetzten nie bitten, nach einem bestimmten Ort geschickt, „für eine bestimmte Pflicht verwandt zu werden. . . Ich „darf nie denken, es gehöre mir irgend etwas persönlich, „und in bezug auf die Sachen, die ich gebrauche, muß ich „der Statue gleichen, die sich berauben läßt und nie Wider- „stand leistet[1]."

Den andern Ausspruch hat uns Rodriguez in dem Kapitel aufbewahrt, aus dem ich kurz vorher einiges zitierte. Er handelt von der Autorität des Papstes und schreibt:

„Der heilige Ignatius sagte einst als Ordensgeneral, „wenn der heilige Vater ihm den Befehl gäbe, im Hafen „von Ostia bei Rom das erste beste Boot zu besteigen und

[1]) Bartoli-Michel, Vie de Saint Ignace de Loyola, II, 13.

„sich dem Meere zu überlassen ohne Mast, ohne Segel, ohne „Riemen oder Ruder und ohne alles, was sonst zur Schiff-„fahrt und zum Lebensunterhalt notwendig ist, so würde „er nicht nur bereitwilligst, sondern auch ohne Furcht und „Widerwillen, ja mit großer innerer Befriedigung gehorchen [1]."

Ein einzigartiges, konkretes Beispiel, wie sich die Tugend des Gehorsams übertreiben läßt, soll den Übergang zum nächsten Punkt bilden.

„Schwester Marie Clara (von Port-Royal) war völlig „durchdrungen von der Heiligkeit und Vortrefflichkeit des „Prälaten de Langres. Nun äußerte dieser bald nach „seiner Ankunft in Port-Royal, als er ihre zärtliche Anhäng-„lichkeit an Mutter Angelika bemerkte, es wäre vielleicht „besser für sie, nicht mehr mit jener zu sprechen. Marie „Clara, begierig zu gehorchen, betrachtete dies beiläufige „Wort als ein göttliches Orakel und sprach von jenem „Tage an mehrere Jahre lang kein Wort zu ihrer Schwester [2]."

Wir kommen nun zur Armut, die zu allen Zeiten und in allen Bekenntnissen als ein Schmuck „heiligen" frommen Lebens angesehen worden ist. Da der Eigentumstrieb in der menschlichen Natur begründet ist, so haben wir hier ein weiteres Beispiel asketischer Paradoxie.

Aber die Paradoxie schwindet, sobald wir uns daran erinnern, wie leicht höhere Regungen niedere Begierden im Zaum halten. Da ich soeben den Jesuiten Rodriguez über den Gehorsam zitiert habe, will ich, um unserer Besprechung der Armut sofort eine konkrete Wendung zu geben, auch einen Abschnitt aus seinem Kapitel über diese Tugend hersetzen. Man beachte, daß er Belehrungen für Mönche seines Ordens gibt und sie alle auf das Textwort „Selig sind, die da geistlich arm sind" gründet. Er sagt:

„Wenn jemand von euch wissen will, ob er wirklich „geistlich arm ist oder nicht, so frage er sich nur, ob er „die gewöhnlichen Folgen und Wirkungen der Armut liebt, „als da sind Hunger, Durst, Kälte, Müdigkeit und das „Entbehren aller Behaglichkeit. Prüfe dich, ob du gern „ein abgetragenes, viel geflicktes Kleid trägst, ob es dir „Freude bereitet, wenn an deiner Mahlzeit etwas fehlt,

[1]) Rodriguez: a. a. O. Teil 3, Abh. V, Kap. 6.

[2]) Sainte-Beuve: Histoire de Port-Royal I, S. 346.

„wenn du beim Auftragen übergangen wirst, wenn dir die „Speise nicht schmeckt, wenn deine Zelle baufällig ist. „Wenn du dich über derartiges nicht wirklich freust, sondern „es zu vermeiden suchst, so ist das ein Beweis dafür, daß „du die Vollkommenheit der geistlichen Armut noch nicht „erreicht hast.“ Rodriguez geht dann weiter und beschreibt die Übung der Armut mehr im einzelnen. „Das Wichtigste „ist, was der heilige Ignatius in seinen Konstitutionen vor„schlägt, wenn er sagt: ‚Niemand gebrauche etwas so, als „ob es sein persönliches Eigentum wäre.‘ Ein Frommer, „sagt er, sollte in allen seinen Bedürfnissen einer Statue „gleichen, der man ein Gewand anlegen kann, die aber „keinen Kummer empfindet und keinen Widerstand leistet, „wenn man es ihr wieder abnimmt. So soll dein Verhält„nis sein zu deinen Kleidern, deinen Büchern, deiner Zelle „und allem, was du gebrauchst. Wenn man dir befiehlt, „sie aufzugeben oder sie gegen andere zu vertauschen, so „laß dich das nicht mehr bekümmern, als wenn du eine „Statue wärest, die man entkleidet. Auf die Weise wirst „du lernen, sie nicht mehr als dein persönliches Eigentum „anzusehen. Aber, wenn du bei Aufgabe deiner Zelle und „bei der Abtretung oder Vertauschung eines Gegenstandes „Verdruß empfindest und nicht jener Statue gleichst, so „zeigt das, daß du diese Dinge als dein persönliches Eigen„tum betrachtest.

„Und darum wünschte der heilige Begründer unseres „Ordens, die Oberen sollten ihre Mönche versuchen, etwa „wie Gott den Abraham versuchte, und ihre Armut und „ihren Gehorsam auf die Probe stellen, damit jene dadurch „über den Grad ihrer Tugend aufgeklärt würden und „immer weitere Fortschritte in der Vollkommenheit machen „könnten. . . . Den einen sollen sie sein Zimmer räumen „lassen, das er bequem und behaglich findet, einem andern „ein Buch fortnehmen, das er liebt, einen dritten sein „Kleid gegen ein schlechteres vertauschen heißen. Sonst „würden wir schließlich denken, alle diese Dinge gehörten „uns, und nach und nach würde der Wall der Armut, der „uns umgibt und der unsern stärksten Schutz bildet, ein„stürzen. Die alten Väter in der Wüste behandelten ihre „Gefährten oft in dieser Weise. Als der heilige Dositheus „Krankenpfleger war, wünschte er ein bestimmtes Messer „— nicht zu seinem Privatgebrauch, sondern zur Benutzung „im Krankensaal, den er zu beaufsichtigen hatte — und „bat den heiligen Dorotheus darum. Dieser aber ant-

„wortete ihm: ‚So sehr gefällt dir dieses Messer! Willst „du Sklave eines Messers sein, oder der Sklave Christi? „Errötest du nicht vor Scham, daß du wünschest, ein „Messer solle dein Meister sein? Ich werde es dich nicht „anrühren lassen.‘ Dieser Vorwurf und diese Weigerung „machten einen so tiefen Eindruck auf den Schüler, daß „er das Messer nie wieder angerührt hat. . . .

„Deshalb, fährt Rodriguez fort, dürfen wir in unsern „Zimmern keine andern Möbel haben als die durchaus „unentbehrlichen: ein Bett, einen Tisch, eine Bank und „einen Leuchter. Unsere Zellen sollen weder mit Bildern „noch mit irgend etwas anderem geschmückt sein, nicht „mit Armstühlen, Teppichen. Vorhängen, Schränken oder „feinen Schreibtischen. Auch ist es uns nicht erlaubt, uns „etwas Eßbares zu halten, weder für uns selbst noch für „Besucher. Selbst wenn wir ein Glas Wasser holen wollen, „sollen wir erst um Erlaubnis bitten, nach dem Speisesaal „zu gehen. Wir sollen auch kein Buch für Privatzwecke „benutzen. So leben wir freilich in großer Armut. Aber „diese Armut ist zugleich eine große Beruhigung und eine „große Vollkommenheit. Denn, falls es dem Frommen „erlaubt wäre, überflüssige Güter zu besitzen, so wäre es „ganz unvermeidlich, daß diese Dinge ihn übermäßig in „Anspruch nähmen: wie er sie erwerben, erhalten oder „vermehren könnte. Verbieten wir aber ihren Besitz ganz „und gar, so ist damit allen Unzuträglichkeiten abgeholfen. „Wenn der Orden weltlichen Personen das Betreten unserer „Zellen verbietet, so ist der hauptsächlichste Grund dafür „der, daß wir dadurch leichter bei der Armut zu erhalten „sind. Schließlich sind wir alle Menschen, und wenn wir „Leute der Welt in unsern Zimmern empfangen dürften, „so würden wir nicht die Kraft haben, in den vorgeschrie- „benen Grenzen zu bleiben, sondern würden wenigstens „wünschen, unsere Zelle mit einigen Büchern zu schmücken, „um den Besuchern eine bessere Meinung von unserer „Gelehrsamkeit zu geben[1].“

Da die Hindu-Fakire, die buddhistischen Mönche und die mohammedanischen Derwische mit den Jesuiten und Franziskanern in der Idealisierung der Armut als des erhabensten Zustandes des Menschen zusammentreffen, ist

---

[1]) Rodriguez: a. a. O. Teil 3, Abh. 3, Kap. 6 und 7.

es wohl der Mühe wert, die inneren Gründe für eine solche anscheinend unnatürliche Bewertung zu prüfen. Ich beginne mit den durchsichtigsten und verständlichsten.

Der Gegensatz zwischen den Menschen, die etwas haben, und denen, die etwas sind, ist uralt. Obgleich der „gentleman", in dem Sinne des Edelmanns, gewöhnlich vom Raub gelebt und in Land und Eigentum geschwelgt hat, hat er sein Wesen doch nie mit diesen Besitztümern identifiziert, sondern vielmehr mit seinen persönlichen Vorzügen wie Tapferkeit, Edelmut, Stolz, die er für Standesvorzüge hielt. Er dankte Gott, daß er kleinlicher Pedanterie stets unzugänglich war, und wenn er dadurch in des Lebens Wechselfällen ins Elend geriet, so war er froh in dem Gedanken, daß er — allein auf seine Tapferkeit gestellt — um so freier sei, sich wieder herauszuhelfen. Dies Ideal des besitzlosen Edelmanns war in dem fahrenden und in dem geistlichen Rittertum verkörpert; und trotz der Verzerrung, in der es gewöhnlich geschildert wird, beherrscht es doch noch heute — wenigstens gefühlsmäßig — die militärische und aristokratische Lebensanschauung. Wir preisen den Soldaten als den absolut freien Mann. Da er nichts hat als sein Leben und bereit ist, auch dies in jedem Augenblick um der Sache willen in die Schanze zu schlagen, so ist er der Vertreter ungehemmter idealer Freiheit. Der Tagelöhner, der kein Geld auf die Zukunft angelegt hat, zeigt auch viel von dieser idealen Freiheit. Gleich dem Wilden kann er sich niederlassen, wo sein Arm ihn erhalten kann. Der Besitzende erscheint ihm begraben und erstickt unter unwürdigen Äußerlichkeiten und Fesseln, „bis zu den Knieen im Schmutz steckend." Die Ansprüche, die die Äußerlichkeiten des Lebens an uns stellen, schwächen den männlichen Charakter, hemmen den Flug zum Himmel und erzwingen oft, daß ihnen die Seele selbst verschrieben wird.

„Alles, was mir begegnet," schreibt Whitefield, „scheint „zu mir zu sagen: Geh und verkündige das Evangelium, „wandle als ein Pilgrim auf der Erde, schließe dich nicht „an andere an und bleibe ohne festen Wohnsitz. Mein Herz

„erwidert: Herr Jesus, hilf mir, deinen Willen zu tun. „Wenn du mich in Gefahr siehst, mich irgendwo einzunisten, „so erbarme dich mein und stecke einen Dorn in mein „Nest, um mich wieder aufzuschrecken[1]."

Der Haß gegen das „Kapital", von dem unsere arbeitenden Klassen jetzt mehr und mehr erfüllt werden, beruht großenteils auf diesem gesunden Gefühl der Antipathie gegen ein Leben, das sich nur auf das „Haben" gründet. Ein anarchistischer Poet schreibt:

„Nicht das Anhäufen von Reichtümern ziert dich, „sondern das Weggeben dessen, was du besitzest.

„Lege die unnützen Hüllen ab und schau dich nicht „nach neuen um.

„Nicht das Tragen vieler Gewänder macht den Körper „gesund und kräftig, sondern leichte und einfache Kleidung.

„Ein Soldat, der ins Feld zieht, sorgt nicht, möglichst „viel mitzunehmen, sondern möglichst wenig; denn er weiß „wohl, daß alles, was er nicht leicht fortschaffen kann, ein „Hindernis für ihn bildet[2]."

Kurz, ein Leben, das sich nur auf das „Haben" gründet, ist weniger frei als ein solches, das sich auf die Tat und auf das eigene Können gründet. Deshalb werfen wohl Menschen mit hohen geistigen Zielen in der Begeisterung das Eigentum als eine Fessel von sich. Nur solche, die keine Privatinteressen haben, können ungehindert ihren Idealen nachjagen. Schlaffheit und Feigheit schleichen sich ein mit jedem Goldstück, das wir zu hüten haben. Zum heiligen Franziskus kam einst ein Novize und sagte: „Vater, es würde ein großer Trost für mich sein, wenn ich einen Psalter mein eigen nennen könnte; aber wenn mir auch unser General meinen Wunsch gewährt, so möchte ich doch gerne auch deine Einwilligung haben"; Franziskus aber schickte ihn fort, indem er ihn an Karl den Großen, Roland und Oliver erinnerte, die unter Mühen und Gefahren die Ungläubigen verfolgt hatten und schließlich auf dem Schlachtfelde gestorben waren: „Deshalb trachte

---

[1]) R. Philip: The Life and Times of George Whitefield, London 1842, S. 366.

[2]) Edward Carpenter: Towards Democracy S. 362.

nicht nach dem Besitz von Büchern und von Wissen, sondern lieber nach guten Werken". Und als der Novize einige Wochen später ihm wieder von seinem sehnlichen Wunsch nach einem Psalter sprach, sagte Franziskus: „Wenn du deinen Psalter hast, wirst du nach einem Brevier verlangen, und wenn du dein Brevier hast, wirst du wie ein großer Prälat in deinem Stuhl sitzen und zu deinem Bruder sprechen: ‚Reiche mir mein Brevier.'" ... Von der Zeit an wies er alle solche Bitten ab. Er sagte: „Ein Mann hat nur so viel Gelehrsamkeit, als er in Taten zeigt, und ein Mönch ist nur dann ein guter Prediger, wenn seine Taten gut sind, denn jeder Baum wird an seinen Früchten erkannt[1]."

Aber der Wunsch, nichts zu haben, umschließt auch ein tiefer liegendes Moment, ein solches, das das innerste Geheimnis der Religiosität berührt: die Befriedigung, die man in völliger Unterwerfung unter eine höhere Macht findet. Solange man sich noch einen weltlichen Schutz zurückbehält, solange man sich noch aus Vorsicht an einen letzten Bürgen klammert: so lange ist auch die Unterwerfung unvollständig, die entscheidende Krisis nicht eingetreten; die Furcht hält noch Wache, und das Mißtrauen gegenüber Gott dauert fort. Wir vertrauen noch auf zwei Rettungsmittel: schauen zwar auf Gott, halten uns aber zugleich an unsere eigenen Veranstaltungen. In gewissen Krankheitsfällen haben wir ganz ähnlich einen kritischen Punkt zu überwinden. Ein Trinker, ein Morphium- oder Kokainsüchtiger möchte gern geheilt werden. Er wendet sich an den Arzt, damit dieser ihn von seinem Laster entwöhne; aber vor völliger Enthaltsamkeit schrickt er zurück. Der alte Tyrann — die Flasche — bleibt seine letzte Zuflucht. Er versteckt sie in seinen Kleidern und weiß sie sich heimlich für den Notfall zu verschaffen. Ebenso vertraut der nicht vollständig wiedergeborene Mensch noch auf seine eigenen Mittel. Sein Geld ist ihm der Schlaftrunk, den der an

[1]) Speculum Perfectionis, ed. P. Sabatier, Paris 1898, S. 10 ff.

Schlaflosigkeit Leidende an seinem Bett hat. Er vertraut wohl auf Gott, aber für den Fall, daß die andere Hülfe nötig werden sollte, ist sie dann doch da. Jeder kennt Beispiele für ein solch unvollkommenes und unwirksames Verlangen nach Besserung, z. B. bei Trinkern, die trotz aller Selbstvorwürfe und guten Vorsätze durchaus nicht Ernst damit machen, sich niemals wieder betrinken zu wollen. Wirklich alles aufgeben, worauf wir uns verlassen haben, es ein für allemal, ganz und gar und auf ewig aufgeben, bezeichnet eine jener Grundveränderungen des Wesens, die wir in dem Kapitel über Bekehrung besprochen haben. Der innere Mensch kommt dabei in eine ganz andere Gleichgewichtslage, und so entsteht von dieser Zeit an ein neues persönliches Innenleben. Zu den Vorbedingungen für das Zustandekommen einer solchen Umwandlung scheint nun auch der freiwillige Verzicht auf bestimmte Güter zu gehören.

Demgemäß finden wir denn auch in den Lebensbeschreibungen frommer Menschen Mahnungen dieser Art immer wiederkehren: Verlaß dich allein auf Gottes Vorsehung und mache keinerlei Vorbehalt — sorge nicht für den nächsten Tag — verkaufe alles, was du hast, und gib es den Armen; nur wenn das Opfer vollständig und rückhaltslos ist, wirst du vollen Frieden finden. Als konkretes Beispiel führe ich einen Abschnitt aus der Biographie von Antoinette Bourignon an, einer braven Frau, die von Protestanten und Katholiken viel verfolgt wurde, weil sie keine Religion aus zweiter Hand wollte. Als sie noch ein junges Mädchen war und in ihres Vaters Haus lebte,

„brachte sie ganze Nächte im Gebet zu und rief oft: „‚Herr, was willst du, daß ich tun soll?‘ Einmal war sie „in vollster Zerknirschung und rief aus tiefstem Herzen: „‚Mein Gott, was muß ich tun, um dir zu gefallen? Ich „habe ja niemanden, der mich unterwiese. Sprich du zu „meiner Seele, sie wird dich hören.‘ In dem Augenblick „war es ihr, als wenn jemand in ihrem Innern gesagt hätte: „‚Gib alle irdischen Güter auf. Löse dich von der „Liebe zu den Geschöpfen. Verleugne dich selbst.‘

„Sie war sehr erstaunt, verstand die Sprache nicht, sann „lange über diese drei Punkte nach und überlegte, wie sie „dieselben erfüllen könnte. Sie meinte, sie könne nicht leben „ohne allen irdischen Besitz, ohne die Geschöpfe und ohne „sich selbst zu lieben. Doch sagte sie: ‚Mit deiner Gnade „will ich es tun, Herr!' Aber als sie ihr Versprechen „erfüllen wollte, wußte sie nicht, wo sie anfangen sollte. „Sie dachte nun an die Nonnen in den Klöstern, die alles „Irdische opfern, in ihren Klöstern eingeschlossen leben „und die Eigenliebe durch Unterwerfung ihres Willens „aufgeben. Sie bat daher ihren Vater um Erlaubnis, in „ein Karmeliter-Kloster eintreten zu dürfen; aber er ver„weigerte seine Zustimmung mit den Worten, lieber wüßte „er sie totkrank als in einem Kloster. Das erschien ihr „sehr grausam, denn sie hoffte im Kloster die wahren „Christen zu finden, die sie suchte. Später erkannte sie, „daß ihr Vater die Klöster besser kannte als sie. Denn „nachdem er ihr gesagt hatte, er würde ihr nie erlauben, „Nonne zu werden, ihr auch nie Geld geben, um ins Kloster „einzutreten, ging sie doch zu dem Vorsteher, dem Vater „Laurens, und erbot sich im Kloster zu dienen und hart „um ihr Brot zu arbeiten. Sie würde mit wenigem zufrieden „sein, wenn er sie nur aufnehmen wollte. Der aber lächelte „nur dazu und sagte: ‚Das ist unmöglich. Wir müssen „Geld zum Bauen haben. Wir nehmen keine Mägde „ohne Geld. Du mußt dir etwas zu verschaffen „suchen, sonst kannst du nicht eintreten.'

„Das versetzte sie sehr in Erstaunen und öffnete ihr „die Augen über die Klöster. Sie beschloß, allen Ver„kehr aufzugeben und für sich zu leben, bis es Gott „gefallen würde, ihr zu zeigen, was sie tun und wohin sie „gehen sollte. Immer wieder fragte sie ernstlich und auf„richtig: ‚Wann werde ich vollkommen dein sein, mein „Gott?' Und sie glaubte dann die Antwort zu hören: „‚Wenn du nichts mehr besitzen und dir selbst „sterben wirst.' ‚Und wo soll das geschehen, Herr?' „Er antwortete ihr: ‚In der Wüste.' Dies machte einen „so tiefen Eindruck auf ihre Seele, daß sie sich nur noch „dahin sehnte. Aber da sie erst 18 Jahre alt war, fürchtete „sie, es könnte ihr ein Unglück zustoßen. Sie war das „Reisen nicht gewöhnt und wußte nicht, welchen Weg sie „einschlagen sollte. Aber sie überwand alle Zweifel und „sagte: ‚Herr, du wirst mich führen, wie und wohin du „willst. Um deinetwillen tue ich es. Ich will meine Frauen-

„kleidung ablegen und die eines Einsiedlers anziehen, damit „man mich nicht erkennt.' Sie ließ sich nun heimlich „ein solches Gewand machen, und als ihre Eltern sie zu „verheiraten dachten — ihr Vater hatte sie einem reichen „französischen Kaufmann versprochen — kam sie ihnen „zuvor: am Abend des Ostertages verließ sie gegen 4 Uhr „morgens, nachdem sie sich das Haar abgeschnitten, ihr „Gewand angelegt und ein wenig geschlafen hatte, ihr „Zimmer und nahm nichts mit als ein paar Pfennige, um „für den ersten Tag Brot zu kaufen. Aber beim Fortgehen „glaubte sie die Worte zu hören: ‚Worauf gründet sich dein „Vertrauen? auf die Pfennige?' — da warf sie sie fort, bat „Gott wegen dieses Fehlers um Verzeihung und sagte: „‚Nein, Herr, ich vertraue nicht auf die Pfennige, sondern „nur auf dich.' So ging sie von dannen, ganz frei von der „schweren Bürde der Sorgen und der Freuden dieser Welt, „und ihre Seele war so befriedigt, daß sie nach nichts auf „der Welt mehr Verlangen trug und sich ganz Gott hingab. „Sie fürchtete nur, man möchte sie entdecken und sie „zwingen, nach Hause zurückzukehren. Sie fühlte sich in „dieser Armut schon viel glücklicher, als sie sich je bei „irdischen Genüssen gefühlt hatte [1]."

Mit den wenigen Pfennigen hätte sie nicht viel anfangen können: doch erwiesen sie sich als Hindernis für ihre Frömmigkeit. Ehe sie nicht fortgeworfen waren, hatte der neue Gemütszustand sein Gleichgewicht nicht gefunden.

---

[1]) Oevres de Mlle Antoin. Bourignon, Amsterdam, 1686, I, S. 1ff.; 152. — Vgl. An Apology for A. Bourignon, London, 1699, S. 269f. Ein weiteres Beispiel aus Starbucks Handschriftensammlung:

„Bei einer Versammlung am nächsten Morgen um 6 Uhr hörte ich einen Mann sein Erlebnis erzählen: ‚Der Herr fragte mich, ob ich unter den Steinbrechern, mit denen ich zusammen arbeitete, Christum bekennen wollte, und ich bejahte es. Dann fragte er mich, ob ich die ersparten 400 Dollar hingeben wollte, und ich bejahte auch das. Dadurch rettete mich der Herr.' Bei dieser Erzählung fiel mir sofort ein, daß ich nie weder mich selbst noch meine Habe wirklich dem Herrn geweiht hatte, sondern immer versucht hatte, dem Herrn auf meine Weise zu dienen. Jetzt fragte mich der Herr, ob ich ihm auf seine Weise dienen und allein und ohne einen Pfennig in die Fremde gehen wollte, wenn er es

Aber der geschärfte Blick findet in dem Kultus der Armut auch noch weitere religiöse Motive, z. B. das der Wahrhaftigkeit. Von diesem war derjenige bestimmt, der zum erstenmal das Wort sprach: „Nackt bin ich auf die Welt gekommen" usw. Das eigene nackte Ich muß den Kampf ausfechten — alles andere hilft nichts.

Auch ein soziales Moment kommt hinzu, das Gefühl, daß vor Gott alle Geschöpfe gleich sind. Dies Gefühl (das in mohammedanischen Landen im allgemeinen mehr verbreitet zu sein scheint als in christlichen) hat die Tendenz, die Sucht des Menschen, sich über andere zu erheben, niederzuhalten. Menschen, bei denen dies Gefühl stark ausgeprägt ist, verachten Würden und Ehren, Vorrechte und Vorteile, um den Ärmsten und Niedrigsten vor Gott völlig gleich zu sein. Wir dürfen dies Gefühl nicht ohne Weiteres der Demut gleichsetzen, so nahe es ihr in praktischer Beziehung auch kommt. Es ist „allgemeine Menschenliebe", die nichts genießen will, was den andern versagt bleibt. Hören wir, wie ein überzeugter Moralist das Wort Christi: „Verkaufe alles, was du hast und folge mir nach" auslegt:

„Christus mag gemeint haben: Wenn du die Menschen „wirklich liebst, so wird dir schließlich an keinem Besitz „mehr etwas gelegen sein; und diese Meinung hat viel „Wahrscheinlichkeit für sich. Aber ein anderes ist es, einer

---

so befehlen würde. Die Frage war dringlich, und ich mußte mich entscheiden: alles verlassen und Ihn haben, oder alles haben und Ihn verlieren. Ich entschloß mich bald, Ihn zu wählen. Da kam mir die selige Zuversicht, daß er mich als sein Eigentum angenommen habe, und meine Freude war vollkommen. Ich kam von der Versammlung mit Gefühlen zurück, wie sie ein einfältiges Kind hat. Ich glaubte, alle würden gerne hören, wie ich an dem Herrn Freude gewonnen hatte, und so fing ich an, die einfache Geschichte zu erzählen. Aber zu meiner großen Verwunderung wollten die Pastoren (denn ich besuchte Gebets-Versammlungen in drei Kirchen) nichts von meinem Erlebnis wissen und sagten, das sei Fanatismus. Der eine ermahnte die Mitglieder seiner Kirche, Leute mit solchen Erlebnissen zu meiden: ich fand, daß meine Feinde in meinem eigenen Hause wohnten."

„Meinung Wahrscheinlichkeit zusprechen, ein anderes, „sie als Tatsache anerkennen. Wenn du die Menschen „liebtest, wie Christus sie liebte, so müßtest du nach „seinen Worten handeln. Du würdest deine Güter ver- „kaufen und ihren Verlust nicht mehr empfinden. Diese „Wahrheiten, die bei Christus und bei jedem, der Christi „Liebe zur Menschheit teilt, buchstäblich zu nehmen sind, „werden bei allen niederen Naturen zu bloßen Parabeln. „In jeder Generation gibt es Menschen, die unbewußt, ohne „daß sie die Absicht hätten, Heilige zu werden, durch die „Freude am Wohltun immer mehr Verständnis dafür gewinnen „und schließlich zu voller Aufopferungsfähigkeit fortgerissen „werden. So ordnet sich die ganze Frage nach dem Auf- „geben des Entbehrlichen der Hauptfrage unter: bis zu „welchem Grade wir uns der unerbittlichen Logik unserer „Nächstenliebe hingeben[1]."

Aber alle diese Gefühle muß man selbst erlebt haben, um sie verstehen zu können. Kein Amerikaner wird je das Ergebenheitsgefühl eines Briten gegen seinen König oder das eines Deutschen gegen seinen Kaiser ganz verstehen; und ebensowenig kann ein Brite oder ein Deutscher das Glücksgefühl des Amerikaners begreifen, zwischen sich und Gott keinen König, keinen Kaiser, keine falschen Vermittler eingeschoben zu sehen. Wenn das schon von solchen einfachen Gefühlen gilt, die man als Gaben bei der Geburt mitbekommt, um wieviel mehr von jenen zarten religiösen Gefühlen! Man kann nie ein Gefühl ermessen oder seine Gebote erraten, solange man es nur von Hörensagen kennt. Aber in der Stunde glühender Erregung wird das Unbegreifliche begreiflich, und was von außen so rätselhaft erschien, wird dann durchsichtig und klar. Jede Erregung gehorcht ihrer eigenen Logik und kommt zu ihren eigenen Schlüssen. Frömmigkeit und Liebe leben in einer anderen Welt als irdische Lust und Furcht und bilden ein ganz anderes Zentrum geistigen Personenlebens. Wie bei großem Kummer kleine Ärgernisse tröstlich wirken können, wie eine große Liebe kleine

---

[1]) J. J. Chapman, in: Political Nursery, Bd. 4 S. 4, April 1900.

Opfer in Gewinn verwandeln kann: so kann ein volles Vertrauen die gewöhnlichen Schutzmittel verabscheuen, und in der Glut großherziger Erregung mag es unaussprechlich niedrig erscheinen, persönliches Eigentum zu behalten. Sind uns nun selbst solche Gefühle fremd, so ist das methodisch allein Richtige, sie bei andern möglichst genau zu beobachten und dann unsere Beobachtungen getreulich zum Ausdruck zu bringen.

IX. Der Wert der Heiligkeit.

Wir haben jetzt von der Beschreibung zur Beurteilung überzugehen. Wir müssen fragen, ob unsere letzten Untersuchungen uns ermöglichen, die Bedeutung des religiösen Lebens für die Menschheit zu beurteilen. Wollte ich Kant parodieren, so könnte ich sagen, es handelt sich jetzt um „die Kritik der reinen Heiligkeit".

Könnten wir dabei an unseren Gegenstand wie die katholischen Theologen mit festen Definitionen über den Menschen und die menschliche Vollkommenheit und mit positiven Dogmen über Gott herantreten, so wäre unsere Aufgabe verhältnismäßig leicht. Die Vollkommenheit des Menschen wäre dann die Erfüllung seiner Zweckbestimmung, die letztere aber die Vereinigung mit seinem Schöpfer. Diese Vereinigung könnte er auf dreierlei Weise zu erreichen suchen: durch Handeln, durch Selbstreinigung und durch Beschaulichkeit, und jeder Fortschritt wäre einfach durch die Anwendung einer Anzahl von theologischen und moralischen Begriffen und Definitionen abzumessen. So könnten wir den absoluten Wert auch des kleinsten religiösen Erlebnisses mit fast mathematischer Genauigkeit bestimmen.

Diese Methode wäre außerordentlich bequem. Aber wir haben uns durch unsere Ausführungen über die empirische Methode (vgl. Kap. I) selbst mit gutem Bedacht den Weg zu ihr versperrt. Und daraus folgt allerdings, daß wir zu absolut eindeutigen Resultaten scholastischer Art nicht gelangen können. Wir können den Menschen nicht scharf

in einen tierischen und einen vernünftigen Teil zerlegen. Wir können nicht natürliche von übernatürlichen Wirkungen unterscheiden, noch unter den letzteren wieder die Gaben Gottes von den Vorspiegelungen des Teufels. Wir müssen die Beobachtungen sammeln, ohne sie sofort in ein fertiges theologisches System einzuordnen, und müssen dann durch Vergleichung der Einzelurteile über den Wert dieser oder jener Erfahrung (die ihrerseits lediglich durch allgemeine philosophische Einsicht, instinktive Feinfühligkeit und gesunden Menschenverstand zu gewinnen sind) entscheiden ob aufs Ganze gesehen eine bestimmte Art Religiosität durch ihre Früchte gerechtfertigt, eine andere verurteilt wird. „Aufs Ganze gesehen" — ich fürchte, wir werden mit diesem Grundsatz, der dem praktischen Menschen so lieb und dem Systematiker so verhaßt ist, nie eine gewisse Vieldeutigkeit vermeiden können.

Vielleicht wird man sogar einwenden, eine so formlose Methode könne lediglich zum Skeptizismus oder zu rein willkürlichen Entscheidungen führen. Daher noch einige kurze Bemerkungen zur Entkräftung solchen Urteils und zur genaueren Bestimmung unserer empiristischen Grundsätze!

Abstrakt betrachtet, erscheint es freilich unlogisch, den Wert bestimmter religiöser Erscheinungen nach rein menschlichen Kriterien bestimmen zu wollen. Wie kann man ihren Wert messen wollen, ohne zu fragen, ob der Gott, auf den sie zurückgehen sollen, wirklich existiert? Existiert er wirklich, dann müssen alle menschlichen Betätigungen, die darauf gerichtet sind, seinen Wünschen zu entsprechen, notwendig vernünftig sein. Sie würden nur dann unvernünftig sein, wenn er nicht existierte. Wenn ich z. B. aus meinem subjektiven Gefühl heraus einer Religion mit Menschen- oder Tieropfern das Urteil spräche, es gäbe aber eine Gottheit, die solche Opfer verlangte, so beginge ich einen theoretischen Fehler, indem ich a priori die Existenz der Gottheit leugne. Ich würde mir wie ein scholastischer Philosoph meine eigene Theologie zurechtmachen.

Wir müssen aber allerdings, das gebe ich rundweg zu, so weit theologisch verfahren, daß wir bestimmte Formen des Gottesglaubens bedingungslos abweisen. Denn dazu nötigen uns auch philosophische Einsicht, instinktive Feinfühligkeit und gesunder Menschenverstand.

Aber diese letzteren selbst unterliegen der allmählichen Entwickelung. Nichts ist auffallender als die Veränderung, die sich von Jahrhundert zu Jahrhundert in den moralischen und religiösen Begriffen der Menschen nach Maßgabe ihrer wachsenden Einsicht in die Natur und die Fortschritte ihrer sozialen Einrichtungen vollzieht. Schon nach wenigen Generationen werden Vorstellungen, die früher die Menschen befriedigten, vollständig unmöglich. Die alten Götter sind unter das Niveau der nunmehr erreichten Entwickelungshöhe gesunken: man glaubt daher nicht mehr an sie. Heute würde ein Gott, der blutige Opfer zu seiner Versöhnung verlangte, als zu blutdürstig gelten, um ernst genommen zu werden. Selbst wenn starke historische Zeugnisse zu seinen Gunsten beigebracht würden, würden wir sie nicht beachten. Einst aber waren seine grausamen Gelüste im Gegenteil von sich aus eine Beglaubigung. Sie empfahlen ihn geradezu der Einbildung der Menschen in Zeiten, da solche groben Machtzeichen geachtet, andere aber noch nicht verstanden wurden.

Zweifellos haben im weiteren Verlauf der Entwickelung historische Momente bei der Ausprägung der verschiedenen Gottesvorstellungen stets eine gewisse Rolle gespielt; aber das eigentlich grundlegende Moment muß immer psychologischer Art gewesen sein. Der Gott, von dem die Propheten, Seher und Frommen, die Begründer des Kultus, zeugten, galt ihnen persönlich etwas. Sie bedurften seiner. Er bestimmte ihr Denken, verbürgte ihre Hoffnungen und leitete ihren Willen — oder sie gebrauchten ihn als Schutz, sei es gegen den Teufel, sei es gegen ihre irdischen Feinde. Jedenfalls wählten sie ihn um der Güter willen, die er ihnen zu gewähren schien. Sobald diese wieder wertlos wurden, sobald sie mit unentbehrlichen menschlichen Idealen

in Widerstreit gerieten oder andern Werten geradezu widersprachen, sobald sie bei näherer Überlegung kindisch, verächtlich oder unmoralisch erschienen: kam der betreffende Gott in Mißkredit und binnen kurzem war er vernachlässigt und vergessen. So hörten die gebildeten Griechen und Römer auf, an ihre heidnischen Gottheiten zu glauben. In derselben Weise beurteilen wir die Glaubenslehren der Hindus, der Buddhisten und der Mohammedaner, die Protestanten die katholische Gottesvorstellung und die freigerichteten Protestanten die alt-protestantischen Vorstellungen. So urteilen die Chinesen über uns, und so werden wir Heutigen von unseren Nachkommen beurteilt werden. Wenn wir den Inhalt der betreffenden Gottesvorstellung nicht mehr bewundern oder billigen, so erscheint uns auch der betreffende Gottesbegriff sowohl theoretisch wie praktisch unhaltbar.

Diese Wandlungen der Gottesvorstellung gehören zu den merkwürdigsten Veränderungen, welche die Geschichte überhaupt kennt. Der Typus des despotischen Monarchen z. B. war in dem Gemüt unserer eigenen Voreltern so fest eingewurzelt, daß ihrem Vorstellungsvermögen ein gewisses Maß von Grausamkeit und Willkür bei ihrem Gotte geradezu notwendig gewesen zu sein scheint. Sie nannten seine Grausamkeit „vergeltende Gerechtigkeit", und ein Gott ohne diese würde ihnen sicherlich nicht „erhaben" genug erschienen sein. Heute verabscheuen wir schon die Vorstellung, Gott könne Menschen ewiges Leid auferlegen. Und jene willkürliche Auswahl der Menschen zur Gnade und zur Verdammung, von der Jonathan Edwards sich einreden konnte, er sei von ihr nicht nur überzeugt, sondern auch entzückt als von einer herrlichen und süßen Lehre, scheint uns aller Vernunft zu widersprechen. Und nicht nur die Grausamkeit, sondern auch die Niedrigkeit des Charakters der Götter, an die frühere Jahrhunderte glaubten, wird den späteren zum Ärgernis. Wir finden in den Annalen der katholischen Heiligengeschichte Beispiele, die uns Protestanten in Entsetzen geraten lassen. Sowohl der moderne

Transzendentalist wie der strenge Puritaner wird urteilen, daß kultischer Ritualismus einen Gott von fast lächerlich kindischem Charakter voraussetze, der an Spielereien Gefallen findet, an Kerzenschein und Flitterkram, an prächtigen Kleidern, Gebetsmurmeln und Mummenschanz, und der seine Ehre unbegreiflicherweise dadurch erhöht findet. Andrerseits erscheint ritualistischen Naturen der Pantheismus formlos und leer, und der Theismus der evangelischen Kirche unerträglich blaß, dürftig und armselig.

Im ganzen liegt es folglich so: trotz alles Gewichtlegens auf die Erfahrungstatsachen müssen wir bei der Abschätzung fremder Religions-Erscheinungen als Maßstab doch unser eigenes religiöses Denken anlegen; indes eben dieser Maßstab wird durch die treibende Gewalt des Lebens selbst erzeugt. Es ist die Stimme der menschlichen Erfahrung in uns, die alle Götter verurteilt und verdammt, welche uns den Weg zum Fortschritt versperren. Es ist also schließlich gerade die Erfahrung im weitesten Sinne, die für unser Verfahren spricht.

In positiver Beziehung kann man unserer Methode nicht einmal formale Inkonsequenz vorwerfen. Denn die Götter, die wir bekennen, sind die Götter, die wir nötig haben, die wir gebrauchen können, die Götter, deren Forderungen unsere eigenen Forderungen an uns und unsere Mitmenschen bestätigen und bekräftigen. Ich schlage daher vor, die „Heiligkeit“ vom Standpunkt des gesunden Menschenverstandes zu prüfen, d. h. also, menschliche Maßstäbe anzulegen, um zu entscheiden, ob das religiöse Leben sich als Ideal menschlicher Betätigung empfiehlt. Ist es der Fall, so werden alle Glaubensvorstellungen, die dazu anregen, eben dadurch beglaubigt sein. Andernfalls aber sollen sie abgewiesen werden. Damit wenden wir nur den Grundsatz von der Ausscheidung alles für die Menschheit Untauglichen und dem Überleben alles Tauglichen auf die religiösen Überzeugungen an. Und wenn wir die Geschichte treu und vorurteilslos prüfen, müssen wir zugeben, daß sich eine Religion niemals auf andere Weise durchgesetzt und be-

hauptet hat. Die Religionen haben sich selbst bestätigt. Sie haben verschiedenartigen Lebensbedürfnissen gedient. Traten sie anderen Bedürfnissen zu schroff entgegen, oder kamen andere Glaubensvorstellungen auf, die denselben Bedürfnissen besser dienten, so wurde die betreffende Religion durch eine andere ersetzt.

Nun waren aber die Bedürfnisse immer zahlreich und die Kriterien niemals scharf. So ist der Vorwurf der Subjektivität und Unbestimmtheit, der mit vollem Recht gegen die empirische Methode erhoben werden kann, im Grunde ein Vorwurf, dem letztlich das ganze menschliche Leben in dieser Beziehung ausgesetzt ist. Noch keine Religion hat ihre Herrschaft apodiktischer Gewißheit zu danken gehabt. Es ist eine Frage für sich, die ich zunächst nicht erörtern will, ob einer bereits bestehenden Religion durch theologische Beweisführungen je objektive Gewißheit verschafft werden kann. Hier nur noch ein Wort über den Vorwurf, wir verfielen mit dieser empirischen Methode dem prinzipiellen Skeptizismus.

Da im Verlauf der Jahrhunderte zweifellos in unseren Gefühlen und unseren Bedürfnissen mannigfache Wandlungen sich vollziehen, so wäre es töricht, zu behaupten, unser eigenes Zeitalter könne vom folgenden in keiner Weise überholt werden. Schlechthin überwinden läßt sich also der Skeptizismus überhaupt nicht. Aber die Möglichkeit eines Fortschritts zugeben und sich auf das Meer leichtfertigen Zweifels hinauswagen, sind noch zwei sehr verschiedene Dinge. Wer die Unvollkommenheit seiner Hilfsmittel anerkennt und bei Besprechung seiner Beobachtungen in Anschlag bringt, wird eher die Wahrheit erreichen, als derjenige, der jene für unfehlbar hält. Oder wird die dogmatisch-scholastische Theologie tatsächlich weniger angezweifelt, weil sie den Anspruch erhebt, keinem Zweifel mehr ausgesetzt zu sein? Und anderseits: welchen Eintrag würde es dem Wahrheitsgehalt dieser Theologie tun, wenn sie für ihre Schlüsse anstatt absoluter Sicherheit nur vernunftgemäße Wahrscheinlichkeit beanspruchte? Wenn wir nur ver-

nunftgemäße Wahrscheinlichkeit beanspruchen, so ist das alles, was wahrheitsuchende Menschen je zu erreichen hoffen können.

Trotz alledem werden wir wegen dieses Bekenntnisses stets dem Verdammungsurteil des Dogmatismus verfallen. Unerschütterliche Gewißheit ist vielen selbst in der äußerlichen Form bloßen Autoritätsglaubens so wertvoll, daß ein ausdrückliches Verzichtleisten darauf für sie völlig unmöglich ist.

Für uns aber erhebt sich jetzt die weitere Frage, ob wir auf diesem Gebiet eine absolute Einförmigkeit in den Anschauungen der Menschen überhaupt erwarten können. Können alle Menschen dieselbe Religion haben? Können alle dieselben Ziele erstreben und dieselben Mittel wählen? Sind die inneren Bedürfnisse der Menschen so gleichartig, daß für Harte und Weiche, für Stolze und Demütige, für Fleißige und Träge, für Leichtmütige und Schwermütige genau dieselben religiösen Empfindungen und Motive bedeutsam sind? Oder sind nicht vielleicht die verschiedenen Funktionen im Organismus der Menschheit den verschiedenen Klassen der Menschen zugeteilt, so daß einige wirklich besser fahren bei einer Religion des Trostes und andere bei einer Religion des Schreckens? Es wäre jedenfalls denkbar, daß es sich so verhielte. Und ich glaube, diese Annahme wird sogar weiterhin immermehr an Wahrscheinlichkeit gewinnen. Wenn es sich aber so verhält, wie sollte dann der Kritiker nicht der Religion zuneigen, die seine eigenen Bedürfnisse am besten befriedigt? Er strebt nach Unparteilichkeit; aber er steht dem Kampf zu nahe, als daß er nicht bis zu einem gewissen Grade Anteil daran nehmen müßte, und er wird an anderen sicherlich *die* Früchte der Frömmigkeit am höchsten schätzen, die *ihm* als die besten erscheinen, die sich für *ihn* als die wertvollsten erweisen.

Man wird gegen diese Ausführungen einwenden, daß sie zum radikalen Subjektivismus führen. Es mag scheinen, als verzweifle ich an dem Begriff der Wahrheit selbst. Ich

glaube allerdings nicht, daß sterbliche Menschen in Sachen der Religion je zu Wahrheiten gelangen werden, die keine Erweiterung und Verbesserung mehr zuließen. Aber ich weise dies dogmatische Ideal nicht ab, weil ich die Vieldeutigkeit und den Zweifel an sich liebe, sondern weil ich den Verlust der Wahrheit durch die anmaßende Behauptung, sie schon ganz zu besitzen, fürchte. Daß wir ihr immer näher kommen können, sofern wir nur auf dem rechten Wege bleiben: davon bin gerade ich aufs Allerfesteste überzeugt.

Für die kritische Bewertung der religiösen Erscheinungen ist es weiter sehr wichtig, nachdrücklich auf den Unterschied zwischen Religion als individuellem, persönlichem Erleben und Religion als Institution im Gemeinschaftsleben eines Volkes hinzuweisen. Ich habe diesen Unterschied bereits im zweiten Kapitel besprochen. Die Geschichte zeigt uns, daß religiöse Genies Jünger an sich zu fesseln und Gruppen von Gleichgestimmten um sich zu sammeln pflegen. Wenn diese Gruppen stark genug werden, um sich zu organisieren, werden sie zu kirchlichen Gemeinden mit eigenen korporativen Bestrebungen. Dann halten meist der Geist der Politik und die Lust an dogmatischen Gesetzen ihren Einzug und beeinträchtigen die ursprüngliche Reinheit des religiösen Lebens, so daß wir heute bei dem Worte „Religion“ unvermeidlich an irgend eine „Kirche“ denken. Das Wort „Kirche“ hat aber für manche einen so starken Beigeschmack von Heuchelei, Tyrannei und niedrigem Aberglauben, daß sie sich etwas darauf zu gute tun, die Religion überhaupt und bedingungslos zu verwerfen. Und selbst wir Kirchenfreunde nehmen meist nur unsere eigene Kirche von der allgemeinen Verdammung aus.

Aber uns gehen hier kirchliche Einrichtungen nichts an. Die religiöse Erfahrung, die wir betrachten, ist diejenige, die sich in der Brust des Einzelnen auslebt. Primäre individuelle Erfahrung dieser Art ist denen, die sie zuerst ins Leben treten sahen, immer als eine Art häretischer Neuerung erschienen. Nackt und einsam kommt sie in die

Welt, und sie hat den, der sie erlebte, stets — wenigstens auf einige Zeit — in die Wüste getrieben, und zwar oft in eine wirkliche „Wüste“: man denke an Buddha, Jesus, Mohammed, St. Franciscus, George Fox und viele andere. George Fox leiht diesem Verlangen nach Einsamkeit beredten Ausdruck. Ich füge deshalb einen Abschnitt aus seinem Tagebuch ein, der sich auf die Zeit seiner Jugend bezieht, als die Religion in ihm zu gären begann.

„Ich fastete viel, ging häufig in die Einsamkeit und „saß mit meiner Bibel in hohlen Bäumen und auf ver- „steckten Plätzen, bis die Nacht anbrach. Häufig ging ich „in der Nacht traurig umher; ich war überhaupt sehr „niedergedrückt zu der Zeit, da der Herr zuerst bei mir „anklopfte.

„Während der ganzen Zeit sprach ich mit keinem „Menschen über religiöse Dinge. Ich gab mich ganz dem „Herrn hin und hielt mich von aller schlechten Gesellschaft „fern; ich nahm Abschied von Vater und Mutter und allen „andern Verwandten und wanderte als ein Fremdling auf „der Erde umher, wohin der Herr mich führte. Kam ich „in eine Stadt, so nahm ich mir ein Zimmer und hielt „mich daselbst einige Zeit auf; doch lange wagte ich nie „an einem Ort zu bleiben. Denn ich fürchtete durch vielen „Verkehr Schaden zu leiden. Deshalb hielt ich mich fast „von allen Menschen zurück, suchte nach himmlischer Weis- „heit, und der Herr lehrte mich. Alles Weltliche gab „ich auf und verließ mich allein auf den Herrn. Wie ich „mich von den Priestern zurückgezogen hatte, so auch von „den Sonderpredigern und denen, welchen man die tiefste „religiöse Erfahrung zuschrieb. Denn ich sah, es war „keiner unter ihnen, der mir helfen konnte. Als ich aber „alle meine Hoffnungen auf die Menschen aufgegeben hatte „und gar nicht mehr wußte, was ich tun sollte, da hörte ich „eine Stimme sagen: ‚Es ist einer, der dir helfen kann: „Jesus Christus.‘ Als ich das hörte, schlug mein Herz vor „Freude. Damals ließ der Herr mich erkennen, warum „keiner auf Erden mir helfen konnte. . . . Meine Kümmer- „nisse, Sorgen und Versuchungen waren so groß gewesen, „daß ich oft in Verzweiflung geraten war. Aber als Christus „mir zeigte, wie er von demselben Teufel versucht worden „war und wie er ihn überwunden und besiegt hatte; und „als er mir eröffnete, daß ich denselben durch ihn, durch

„seine Macht, sein Leben, seine Gnade und seinen Geist „auch überwinden sollte, da gewann ich Vertrauen[1].“

Eine echte, ursprüngliche religiöse Erfahrung wie diese erscheint den Mitlebenden häufig als Schwärmerei und Irrglaube, der Prophet selbst als überspannter Sonderling. Macht seine Lehre Propaganda, so wird sie zu ausgeprägter, offner Ketzerei. Verbreitet sie sich trotzdem immer weiter und triumphiert über die Verfolgung, dann wird sie selbst zur Orthodoxie. Ist aber eine Religion erst zur Orthodoxie geworden, so ist die Zeit der Innerlichkeit für sie vorüber. Die Quelle eigener religiöser Erfahrung versiegt, die Anhänger leben ausschließlich von der Tradition und steinigen ihrerseits die Propheten. Mag auch die neue Kirche in der Pflege der überkommenen Güter höchst eifrig sein und manchen Segen stiften, sie wird doch stets versuchen, den spontanen religiösen Geist zu unterdrücken und jeden neuen Durchbruch jener Quelle zu verstopfen, aus der sie in besseren Tagen ihre eigene Begeisterung schöpfte. Freilich kann sie gelegentlich auch aus der Begünstigung neuer geistiger Bewegungen Gewinn ziehen und sie für ihre egoistischen korporativen Pläne ausnutzen. Für solche Begünstigungs-Politik, zu der man sich bald schnell, bald zögernd entschloß, bietet das Verhalten der römischen Kirche vielen „Heiligen“ und Propheten gegenüber zahlreiche Beispiele.

Es ist eine Tatsache, daß das menschliche Geistesleben durch verschiedenartige nebeneinanderhergehende Motive bestimmt wird. Man hat deshalb die menschliche Seele wohl einem Raum mit vielen wasserdichten Abteilungen verglichen: sie enthält neben dem religiösen Motiv noch mancherlei andere. Dadurch entstehen dann allerhand Verwicklungen, welche die Reinheit der Religiosität trüben. Die Schlechtigkeiten, die so häufig der Religion zur Last gelegt werden, sind der eigentlichen Religion fast nie zuzuschreiben, sondern vielmehr dem bösen praktischen Genossen der Religion: dem Geist korporativer Gewalt.

[1]) George Fox: Journal, Philadelphia 1800, S. 59—61.

Und die Heucheleien sind ihrerseits meist dem bösen *intellektuellen* Genossen der Religion anzurechnen: dem Geist dogmatischer Herrschsucht d. h. der Leidenschaft, Glaubensgesetze in der Form eines absolut abgeschlossenen Systems aufzustellen. Der kirchliche Geist ist im allgemeinen die Summe dieser beiden Herrschaftsgeister. Und ich bitte dringend, niemals die Erscheinungen bloßer Volks- und Gemeinschaftspsychologie mit den Äußerungen des rein innerlichen Lebens zu verwechseln, die den ausschließlichen Gegenstand unserer Betrachtung bilden. Die Judenhetzen, die Verfolgungen der Albigenser und Waldenser, der Quäker und Methodisten, das Hinmorden der Mormonen und der Armenier: alle diese Schandtaten bringen viel mehr jene angeborene Furcht der Menschen vor dem Neuen, jene Kampflust, von der wir alle Spuren in uns finden, und den Haß gegen anders Denkende zum Ausdruck, als die positive Frömmigkeit derer, die sie verübten. Die Religion liefert da nur die Maske; die innere Kraft ist der Volksinstinkt. Wir dürfen in solchen Fällen also nicht jener die Schuld beimessen. Höchstens können wir die Frömmigkeit tadeln, daß sie nicht dazu hilft, unsere natürlichen Leidenschaften zu unterdrücken, sondern ihnen noch heuchlerische Vorwände liefert. Aber Heuchelei legt auch Verpflichtungen auf und erfordert mancherlei Beschränkungen. Wenn sich dann der Sturm der Leidenschaft gelegt hat, kann die Frömmigkeit eine Reaktion von Reue herbeiführen, die der religionslose, natürliche Mensch nicht gezeigt hätte.

Viele Vorwürfe, die der Religion herkömmlich gemacht werden, treffen sie also in Wirklichkeit überhaupt nicht. Jedoch von dem Vorwurf, daß sie zu Übereifer und Fanatismus neigt, ist sie nicht ganz freizusprechen. Darauf müssen wir etwas näher eingehen.

Die Beispiele, die wir zur Charakteristik der „Heiligkeit“ anführten, haben zweifellos den Eindruck eines Zuviel hervorgerufen. Gewiß hat mancher gefragt: ist es notwendig, in solche Extreme zu geraten? Diejenigen, die sich für die höheren Stufen der „Heiligkeit“ nicht berufen fühlen,

werden gewiß auch mit einem geringeren Maß von Demut, Askese und Ergebenheit vor dem Richterstuhl Gottes bestehen; mit anderen Worten: vieles, das wir auf diesem Gebiet mit Recht bewundern, darf doch nicht allgemein nachgeahmt werden, denn religiöse Betätigungen sind wie alle andern dem Gesetz der goldenen Mitte unterworfen. — Politische Reformatoren erfüllen ihre Aufgabe in der Geschichte der Nationen, indem sie allein und ausschließlich ihrer Sache leben. Künstler und Künstlerschulen erarbeiten neue künstlerische Ideale auf Kosten einer Einseitigkeit, die andere Schulen wieder gut machen müssen. Wir üben einem John Howard, einem Mazzini, einem Botticelli, einem Michel Angelo gegenüber eine gewisse Nachsicht. Wir freuen uns, daß sie gelebt haben und daß wir ihre Lebens-Ideale kennen lernen konnten; aber wir freuen uns auch über die Möglichkeit anderer Lebensauffassungen. Ganz ähnlich ist auch über viele der Heiligen zu urteilen, die wir kennen lernten. Wir sind stolz auf einen Menschen, der so starker Leidenschaft fähig ist; aber wir scheuen davor zurück, andere zur Nachahmung anzuspornen. Denn wenn wir auch die gewöhnliche Lebensführung der Lauheit zeihen müssen, so entspricht sie doch besser dem Durchschnittsmaß menschlicher Kraft: sie hängt weniger von besonderen Überzeugungen und Lehrmeinungen ab, sie unterliegt keinerlei zeitlichen und örtlichen Beschränkungen.

Das heißt also: die Betätigungen des religiösen Lebens können wie alle menschlichen Leistungen durch Überspannung verdorben werden. Sie unterliegen dem Urteilsspruch des gesunden Menschenverstandes. Man braucht den Mönch nicht zu tadeln; aber man darf ihn vielleicht nur bedingungsweise loben als einen, der seiner Erkenntnis gemäß treu handelt.

Bei jeder „Heiligkeits"-Tugend finden wir Beispiele für jenen Irrtum durch Übertreibung. Im Geistesleben der Menschen bedeutet jedes Übermaß gewöhnlich Einseitigkeit oder Mangel an Ausgleich. Denn an und für sich kann man sich eine geistige Fähigkeit kaum zu stark vorstellen, wenn

nur die übrigen zu gleicher Zeit wirkenden Fähigkeiten ebenso stark entwickelt sind. Starke Gefühlserregungen bedürfen eines starken Willens; starke, sich nach außen durchsetzende Kräfte bedürfen eines starken Verstandes, und ein starker Verstand bedarf einer reichen Gefühlswelt, um das Gleichgewicht im Leben zu erhalten. Ist das der Fall, so kann keine Fähigkeit zu stark sein; der Charakter ist dann eben in jeder Beziehung ein starker. Im Leben der sogenannten „Heiligen" ist die religiöse Veranlagung stark; der Eindruck des Übermaßes wird aber — wie sich bei näherem Zusehen gewöhnlich zeigt — meist durch eine verhältnismäßig schwache Entwickelung der Verstandeskräfte hervorgerufen. Religiöse Erregung nimmt bei einem Mangel an andern Interessen und bei Beschränktheit des Verstandes pathologische Formen an. Wir finden das bei allen Äußerungen der „Heiligkeit"; die innige Liebe zu Gott, die Reinheit, die Mildtätigkeit und die Askese: sie alle können auf Abwege geraten. Ich will diese Tugenden der Reihe nach durchgehen.

Zunächst die Liebe zu Gott. Wenn ihr nicht das Gleichgewicht gehalten wird, so schlägt sie leicht in Fanatismus um. Fanatismus ist (soweit wir bei dem Wort nicht einfach an kirchlichen Ehrgeiz denken) nur krampfhafte Steigerung der Gottergebenheit. Wenn ein absolut gottergebenes, aber beschränktes Gemüt einmal von dem Gefühl ergriffen ist, daß ein übermenschliches Wesen seiner ausschließlichen Hingebung würdig ist, so ist eine der nächsten Folgen, daß die Hingebung selbst in verklärtem Licht erscheint, ja geradezu zum Idol wird. Dieser Ergebenheit überall Ausdruck zu geben, wird zur wichtigsten, wenn nicht einzigen Lebensaufgabe. Die Opferwilligkeit und Unterwürfigkeit, durch die wilde Stämme seit undenklichen Zeiten ihren Häuptlingen ihre Ergebenheit bekundeten, werden nun zugunsten der Gottheit überboten. Der Sprachschatz wird erschöpft, ja die Sprache wird vergewaltigt, um jene genügend zu preisen. Der Tod wird als Gewinn betrachtet, wenn nur die Gottheit gnädig gestimmt wird. Und die Lebens-

führung eines Gläubigen, der sich ausschließlich in ihren Dienst stellt, kann zu einer Art von Sonderberuf innerhalb seiner Gemeinschaft werden[1]. Hier liegt auch das Motiv für die legendarische Ausschmückung des Lebens der „Heiligen", die wir wie im Buddhismus und Islam so in der christlichen Kirchengeschichte finden.

Eine unmittelbare Folge dieser Gemütsverfassung ist das Eifern für die Ehre der Gottheit. Durch nichts kann ja der Fromme seine Ergebenheit ihr gegenüber besser zum Ausdruck bringen. Die geringste Beleidigung oder Vernachlässigung muß geahndet werden; die Feinde der Gottheit müssen zuschanden gemacht werden. Sehr be-

---

[1]) Hierhin gehört auch, daß christliche Heilige ihre besonderen Gegenstände der Verehrung gehabt haben: der heilige Franziskus Christi Wunden; der heilige Antonius von Padua das Christkindlein; der heilige Bernhard Christi menschlichen Wandel; die heilige Therese den heiligen Joseph usw. Damit vergleiche man, daß die schiitischen Mohammedaner Ali, des Propheten Schwiegersohn, an Stelle von Abu-bekr, seinem Schwager, verehren. Vambéry erzählt von einem Derwisch, den er in Persien traf und der 30 Jahre vorher feierlich gelobt hatte, er wolle seine Sprachorgane nie zu etwas anderem gebrauchen, als ewig nur den Namen seines Lieblings Ali, Ali auszusprechen. Er wollte dadurch der Welt zeigen, daß er der ergebenste Anhänger jenes Ali sei, der schon 1000 Jahre lang tot war. In seinem eigenen Hause, seiner Frau, seinen Kindern und seinen Freunden gegenüber kam nie ein anderes Wort als „Ali" über seine Lippen. Wenn er essen oder trinken wollte oder sonst irgend einen Wunsch hatte, so gab er das durch Wiederholung des Wortes „Ali" zu erkennen. Ob er bettelte oder auf dem Bazar etwas kaufte, immer hieß es „Ali". Ob er hart oder freundlich behandelt wurde, er blieb bei seinem eintönigen „Ali". Schließlich nahm sein Eifer ganz ungeheuerliche Formen an: wie ein Wahnsinniger lief er den ganzen Tag durch die Straßen der Stadt, schwang seinen Stock hoch in der Luft und schrie dabei aus Leibeskräften „Ali". Dieser Derwisch wurde von allen als ein Heiliger verehrt und überall mit der größten Auszeichnung empfangen. Vgl. Arminius Vambéry, his Life and Adventures, written by Himself, London 1889, S. 69. An dem Todestage Husseins, Alis Sohn, erfüllen die schiitischen Mohammedaner noch heute die Luft mit seinem und Alis Namen.

schränkte Geister, die einen starken Willen haben, können von solchem Eifer ganz und gar erfüllt werden. So sind Kreuzzüge gepredigt und Massenmorde veranstaltet worden aus keinem andern Grunde als um eine vermeintliche Nichtachtung Gottes zu beseitigen. Die Dogmen, welche die Götter als ängstlich um ihre Ehre besorgt darstellen, und die Kirchen mit ihrer herrschsüchtigen Politik haben gemeinsam diese Stimmung geschürt, so daß vielen die Laster der Unduldsamkeit und Verfolgungssucht vom Charakter der Frömmigkeit geradezu unabtrennbar zu sein scheinen. Und es sind auch zweifellos seine Lieblingssünden. Die religiöse Stimmung ist eine „moralische“ (den Willen antreibende) Stimmung, und solche moralische Stimmung muß oft hart sein. Es ist eine Parteistimmung, und die ist hart. David macht keinen Unterschied zwischen seinen eigenen Feinden und den Feinden Jahwes; Katharina von Siena sieht in einem Kreuzzug gegen die Türken das beste Mittel, um die endlosen Streitigkeiten der Christen unter einander, die ihr so unerträglich erscheinen, zu beenden. Luther findet kein Wort des Protestes oder des Bedauerns bei den grausamen Qualen, unter denen die Anführer der Wiedertäufer den Tod erleiden müssen, und ein Cromwell lobt den Herrn, daß er ihm seine Feinde zur Vernichtung überliefert. Politische Erwägungen sind in allen diesen Fällen mit im Spiel; aber die Frömmigkeit findet ein Bündnis mit ihnen nicht schlechthin unnatürlich. Wenn uns also sogenannte „Freidenker“ entgegenhalten, Religion und Fanatismus seien ein Zwillingspaar, so können wir diesen Vorwurf nicht kurzerhand abweisen.

Die Religion ist allerdings der Gefahr des Fanatismus ausgesetzt, solange die verstandesmäßige Einsicht der Frommen an der Vorstellung eines despotischen Gottes keinen Anstoß nimmt. Sobald indes letzteres der Fall ist und der Gottesbegriff dementsprechend gestaltet wird, schwindet jene Gefahr.

Der Fanatismus findet sich nur bei herrischen und streitbaren Charakteren. Trifft bei sanften Charakteren

intensive Frömmigkeit mit schwacher Verstandesbegabung zusammen, so resultiert ein phantastisches Aufgehen in der Liebe zu Gott bis zur völligen Aufgabe aller praktisch-menschlichen Interessen: eine unschuldige, aber einseitige Gemütsverfassung. Ein enger Geist hat eben nur für eine Art von Liebe Raum. Wenn die Liebe zu Gott von einem solchen Gemüt Besitz ergreift, vertreibt sie alle menschlichen Neigungen und Bedürfnisse. Wir können in solchem Falle von theopathischer Gemütsverfassung sprechen.

Marguerite-Marie Alacoque möge als Beispiel dienen:

„Hier auf Erden geliebt zu werden", schreibt ihr jüngster Biograph, „von einem edlen, vornehmen, vortreff-„lichen Wesen treu und hingebend geliebt zu werden: welche „Wonne! Aber von Gott geliebt zu werden, und zwar „übermäßig geliebt zu werden: — Margarete verging vor „Liebe bei dem Gedanken daran. Wie einst der heilige „Philipp von Neri oder wie der heilige Franz Xavier sprach „sie zu Gott: ‚Mein Gott, halte diese Ströme der Liebe „zurück, die mich überwältigen, oder stärke mich so, daß „ich die Kraft gewinne, sie auszuhalten[1].'

„Die außerordentlichsten Beweise von Gottes Liebe, „die Margarete empfing, waren ihre Gesichts-, Tast- und „Gehörs-Halluzinationen und unter diesen wieder insonder-„heit die Erscheinung des heiligen Herzens Christi durch-„scheinend wie Kristall und umgeben von einem Strahlen-„kranze, heller als die Sonne. Die am Kreuz empfangene „Wunde war deutlich zu sehen. Rings um das heilige „Herz war eine Dornenkrone und darüber war ein Kreuz. „Zugleich sagte ihr Christi Stimme, daß er die Flammen „seiner Liebe zu den Menschen nicht länger zurückhalten „könne und sie deshalb so wunderbar zu seiner Botin „erküre. Er nahm dann ihr sterbliches Herz, legte es in „sein eignes, entzündete es, legte es wieder in ihre Brust „und sprach: „Bis jetzt warst du meine Sklavin, von jetzt „ab sollst du die geliebte Jüngerin meines heiligen Herzens „heißen.

„In einer späteren Vision offenbarte ihr der Heiland „ausführlich den großen Plan, den er durch ihre Vermitt-„lung auszuführen wünschte. ‚Du sollst dahin wirken, daß

---

[1]) Bougaud: Histoire de la Bienheureuse Marguerite-Marie, Paris 1894, S. 145.

„jeder erste Freitag nach der Woche des heiligen Sakra-
„ments zu einem besonderen Feiertag werde, an dem mein
„Herz durch gemeinsames Abendmahl und durch feierliche
„Handlungen geehrt werden soll, damit die Unbill gesühnt
„werde, die es erfahren hat. Und ich verspreche dir, daß
„mein Herz freudig und reichlich die Ströme seiner Liebe
„auf alle die ausgießen wird, die ihm selbst Ehre geben
„und ihm Ehre von andern verschaffen.'"

„Diese Offenbarung", sagt Bougaud, „ist unfraglich die wichtigste von allen Offenbarungen, welche der Kirche seit der Fleischwerdung des Sohnes Gottes und der Einsetzung des Abendmahls geworden sind . . . nach der letzteren die höchste Betätigung des heiligen Herzens."

Aber welcher Art war nun der praktische Ertrag, welcher Art waren die „guten Früchte" für Marguerite-Maries Leben? Soweit man sehen kann, sind in dieser Hinsicht nur Leiden und Gebete, Geistesabwesenheit, Ohnmachtsanfälle und Ekstasen zu verzeichnen. Sie war im Kloster immer weniger zu gebrauchen.

„Sie ging von Tag zu Tag immer mehr in der Liebe
„zu Christus auf und wurde dadurch immer unfähiger, die
„Pflichten des täglichen Lebens zu erfüllen. Man versuchte
„es mit ihr im Krankensaal, aber ohne viel Erfolg, obgleich
„ihre Güte, ihr Eifer und ihre Hingebung grenzenlos waren
„und ihre Liebe sie gelegentlich zu Handlungen von einem
„fast unglaublichen Heroismus befähigte. Dann versuchte
„man es mit ihr in der Küche, mußte es aber als hoff-
„nungslos aufgeben, da ihr alles aus der Hand fiel. Trotz
„der bewundernswürdigen Demut, mit der sie ihre Un-
„geschicklichkeit sühnte, mußte dies natürlich der Ordnung
„und der Regelmäßigkeit, die in einem Gemeinschaftsleben
„erforderlich ist, schaden. Nun schickte man sie in die
„Schule. Die kleinen Mädchen liebten sie sehr und schnitten
„sich Stückchen Zeug von ihren Kleidern als Reliquien ab,
„als wenn sie schon eine Heilige wäre; aber sie war auch
„hier innerlich zu beschäftigt, als daß sie die nötige Auf-
„merksamkeit gezeigt hätte. Liebe, arme Schwester! Nach
„ihren Visionen lebte sie noch weniger auf dieser Erde als
„vorher; man mußte sie in ihrem Himmel lassen [1]."

---

[1]) a. a. O. S. 206 ff.

Liebe arme Schwester! Ja, in der Tat, liebreich und gut, aber von so schwacher intellektueller Befähigung, daß es zuviel von uns verlangt wäre, wenn wir mit unserer protestantischen und modernen Erziehung für die von ihr verkörperte Art von Heiligkeit etwas anderes als nachsichtiges Mitleid empfinden sollten. Ein noch tiefer stehendes Beispiel für theopathische Heiligkeit bietet die heilige Gertrud, eine Benediktiner-Nonne aus dem 13. Jahrhundert, deren „Offenbarungen" (in mystischen Kreisen hochgeschätzt) hauptsächlich in Beweisen dafür bestehen, daß Christus sie unverdientermaßen bevorzugte. Versicherungen seiner Liebe, Vertraulichkeiten, Zärtlichkeiten und Schmeicheleien der törichtsten und kindischsten Art, die Christus an Gertrud richtet, bilden den Hauptinhalt dieser armseligen Erzählung.

„Als sie z. B. einst an Kopfweh litt, suchte sie sich „zur Ehre Gottes davon zu befreien, indem sie gewisse „wohlriechende Substanzen in den Mund nahm. Da schien „ihr der Herr selbst sich liebend über sie zu neigen und „sich an dem Duft zu erfreuen. Nachdem er ihn leise „eingeatmet hatte, stand er auf und sagte mit zufriedener „Miene zu den Heiligen: ‚Seht das neue Geschenk meiner „Braut!' — Eines Tages hörte sie in der Kapelle von „überirdischen Stimmen die Worte ‚Sanctus, Sanctus, „Sanctus' singen. Der Sohn Gottes beugte sich wie ein „Liebender über sie, gab ihrer Seele einen sanften Kuß „und sagte bei dem zweiten Sanctus: ‚Empfange in diesem „Sanctus' das mir gilt, mit meinem Kuß zugleich die ganze „Heiligkeit meiner Gottheit und Menschheit, und dies sei „deine Vorbereitung zur Feier des Abendmahls.' Und am „folgenden Sonntag, als sie Gott für diese Gnade dankte, „siehe, da nimmt der Sohn Gottes, schöner als tausend „Engel, sie stolz in die Arme und zeigt sie Gott dem „Vater in jener reinen Heiligkeit, die er ihr geschenkt „hatte. Und der Vater hatte solche Freude an dieser „Seele, die ihm sein einziger Sohn so darbrachte, daß er „sich nicht länger zurückhalten konnte: Er und der Heilige „Geist, jeder gab ihr die Heiligkeit, die jedem von ihnen „durch sein eigenes Sanctus zugeschrieben wird. So wurde „sie von der Allmacht, Weisheit und Liebe mit der ganzen „Fülle des Segens der Heiligkeit begnadet[1]."

[1]) Révélations de Sainte Gertrude, Paris 1898, I, S. 44. 86.

Bei dem Lesen eines solchen Berichts wird uns die Kluft zwischen dem 13. und dem 20. Jahrhundert deutlich, und wir sehen, daß die Frömmigkeit praktisch fast ganz wertlos sein kann, wenn sie sich mit einem so beschränkten Intellekt paart. Durch die wissenschaftliche Arbeit, die idealistische Weltanschauung und das soziale Empfinden hat sich unser Denken so verändert, daß unser Gott ganz anderer Art sein muß, als jenes Wesen, das nur Freude daran findet, persönliche Gunstbezeugungen auszuteilen. Wir, die wir im Zeitalter der sozialen Bestrebungen leben, werden urteilen, daß einem Gott, der gegen alles gleichgültig ist, außer gegen Schmeichelei, und der seine individuellen Lieblinge parteiisch bevorzugt, ein wesentliches Moment ethischer Hoheit mangele. Und selbst die beste berufsmäßige „Heiligkeit" früherer Jahrhunderte, die so enge Vorstellungen hat, erscheint uns merkwürdig flach und unerbaulich.

Denken wir z. B. an die heilige Therese, in vieler Beziehung eine der begabtesten Frauen, die wir kennen. Sie besaß einen scharfen, aufs Praktische gerichteten Verstand. Ihre Schriften zeigen eine bewundernswerte psychologische Beobachtungsgabe; ihr Wille war auch der schwierigsten Lage gewachsen; sie hatte viel Talent für Verwaltungs- und Geschäftssachen, ein heiteres Temperament und schrieb einen meisterhaften Stil. Sie verfolgte ihre Ziele hartnäckig und stellte ihr ganzes Leben in den Dienst ihrer religiösen Ideale. Aber an unserem heutigen Denken gemessen waren diese so armseliger Art, daß ich für meine Person jedenfalls bekennen muß, beim Lesen ihrer Schriften nur das lebhafte Bedauern empfunden zu haben, daß soviel seelische Kraft so unnütz vergeudet worden ist.

Trotz der Leiden, die sie zu ertragen hatte, war auffallenderweise ihr ganzes Wesen von einer gewissen Oberflächlichkeit. Ein englischer Anthropologe teilt das menschliche Geschlecht in zwei Gruppen[1], die er als shrews und

[1]) W. Furneaux Jordan: Character in Birth and Parentage. 1. Aufl. Die späteren Auflagen ändern die Terminologie.

non-shrews bezeichnet. Die erste Gruppe wird durch ein tätiges, aber leidenschaftsloses Wesen charakterisiert. Mit andern Worten: die shrews sind mehr Menschen der Tat als des Gefühls [1], ihre Betätigungen sind gewöhnlich energischer als die Gefühle, die sie zu bestimmen scheinen. Die heilige Therese war nun — so paradox ein solches Urteil auch klingen mag — eine ausgesprochene Vertreterin dieses Typus. Die hastige Geschäftigkeit ihres Lebens, die sich auch in ihrem Stil widerspiegelt, gibt den Beweis dafür. Nicht genug, daß sie unerhörte persönliche Begünstigungen und geistliche Gnadenbezeugungen von ihrem Heiland empfängt: sie muß auch sofort darüber schreiben und sie berufsmäßig ausnutzen. Ihr gesprächiger Egoismus, das Bewußtsein — nicht von völliger Verworfenheit, wie die wirklich Zerknirschten es haben — sondern das Bewußtsein ihrer einzelnen Fehler und Unvollkommenheiten, die stete Gleichförmigkeit ihrer Demut und ihr regelmäßiges Zurückkommen auf sich selbst, vor allem auf die „Verwirrung", die sie bei jeder Kundgebung von Gottes wunderbarer Vorliebe für ihre unwürdige Person überkommen habe, sind für jenen Typus charakteristisch. Eine Natur mit ausgeprägterem Gefühlsleben würde in Dankbarkeit sich selbst ganz verloren und geschwiegen haben. Sie hatte freilich auch einiges Interesse für das öffentliche Leben: sie haßte die Lutheraner und wünschte, die katholische Kirche möchte über sie triumphieren; aber in der Hauptsache scheint ihre Vorstellung von Religion die einer endlosen Liebelei — wenn man diesen Ausdruck gebrauchen darf — zwischen dem Frommen und Gott gewesen zu sein. Und abgesehen davon, daß sie durch Lehre und Beispiel jüngere Nonnen in dieselbe Richtung geführt hat, ist sie von keinerlei Bedeutung für die Menschen gewesen, hat auch keine Beweise für ein allgemein menschliches Interesse gegeben. Trotz alledem ist sie ihrerzeit wie ein übermenschliches Wesen verehrt worden.

---

[1]) Über diesen Unterschied vgl. die äußerst instruktive Ausführung in J. M. Baldwins kleinem Buch: The Story of the Mind, 1898.

Ähnlich haben wir über alle Äußerungen der „Heiligkeit“ zu urteilen', die sich auf Verdienste gründet. Ein Gott, der einerseits ein pedantisch genaues Verzeichnis der einzelnen Fehler aufstellt und anderseits parteiisch einzelne Geschöpfe mit solch wertlosen Zeichen seiner Gunst überhäufen kann, ist ein zu erbärmlicher Gott, als daß wir an ihn glauben könnten. Als Luther in seiner männlichen Weise die Vorstellung abtat, Gott führe ein Schuldbuch, in welchem er die Soll- und Haben-Posten der einzelnen Menschen gegen einander aufrechne, weitete er das Vorstellungsvermögen der Seele und befreite die Theologie von unnützen Kindereien.

Die nächste Tugend der „Heiligkeit“, bei der wir vielfache Übertreibungen finden, ist die Reinheit. Bei solchen theopathischen Charakteren, wie wir sie eben betrachteten, läßt sich die Liebe zu Gott durch keine andere Liebe beeinträchtigen. Vater und Mutter, Schwestern, Brüder und Freunde werden als etwas Ablenkendes empfunden. Wenn sensitive Veranlagung und Beschränktheit — wie es häufig geschieht — zusammentreffen, so entsteht vor allem der Wunsch nach einer einfachen Welt. Alle Mannigfaltigkeit erscheint verwirrend und deshalb unerträglich. Aber während der Fromme mit energischem Charakter seine innere Ruhe in objektiver Weise erreicht, nämlich dadurch, daß er alles Störende beseitigt, findet sie der weltflüchtige Fromme in rein subjektiver Form: indem er die Welt im Großen ihrer Unordnung überläßt, sich selbst aber eine kleinere Welt schafft, von der er jene Störungen ganz und gar fern hält. So haben wir neben der streitenden Kirche mit ihren Gefängnissen, Dragonaden und Inquisitionshöfen die weltflüchtige Kirche mit Einsiedlerhütten, Klöstern und Sekten. Beide verfolgen letzlich denselben Zweck, nämlich das Leben einheitlich zu gestalten [1], um der Seele ihre Aufgaben zu vereinfachen.

---

[1]) Ich verweise hier auf das Buch von Murisier (Les maladies du sentiment religieux, Paris 1901), der das Streben nach innerer Einheit als Haupttriebfeder des gesamten religiösen Lebens ansieht. Aber ein solches Streben nach Vereinheitlichung haben alle stark

Ein für innere Disharmonie sehr empfindliches Gemüt wird nun eine äußere Beziehung nach der andern fallen lassen, da sie ihm lauter Hindernisse für das völlige Aufgehen in einem gottseligen Leben ein Hindernis zu sein scheinen. Zuerst werden die Vergnügungen aufgegeben, dann der Verkehr, dann die äußeren Obliegenheiten, danach die Familienpflichten, bis man schließlich nur noch die volle Einsamkeit erträgt, wo man sich den Tag für bestimmte fromme Handlungen einteilen kann. Die Lebensbeschreibungen der Heiligen repräsentieren eine Geschichte schrittweisen Zurückweichens vor weltlichen Verwicklungen: eine Berührung mit dem äußeren Leben nach der andern wird aufgegeben, um die Reinheit des inneren Lebens sicherzustellen. So erzählt Suso von sich selbst:

„Als der Diener (Suso) erstmalig sein inneres Leben „begann und seine Seele gehörig durch die Beichte gereinigt „hatte, zog er in Gedanken drei Kreise um sich, in denen „er sich wie hinter einem geistigen Wall verschanzte. Der „erste Kreis war seine Zelle, seine Kapelle und der Chor „der Kirche. War er innerhalb dieses Kreises, so kam er „sich vollkommen sicher vor. Der zweite Kreis umfaßte „das ganze Kloster bis hin zum äußeren Tor. Der dritte „und äußerste Kreis war das Tor selbst, und hier mußte „er aufmerksam Wache halten. Ging er aber über diese „Kreise hinaus, so kam er sich wie ein Tier vor, das seine „Höhle verlassen hat, von Jägern und Hunden verfolgt „wird und deshalb alle List und Aufmerksamkeit nötig hat, „um sich vor Schaden zu bewahren [1].“

Eine junge Nonne fragt ihre Oberin: „Ist es nicht besser, ich spreche während der Erholungsstunde gar nicht?

idealen Interessen, die nicht-religiösen ebenso wie die religiösen. Man könnte aus Murisiers Werk schließen, jene rein formale Eigenschaft sei für die Religion besonders charakteristisch, und man könne beim Studium der letzteren die inhaltlichen Charakteristika fast zurückstellen. Ich hoffe aber meinerseits den Leser zu überzeugen, daß die Religion einen äußerst reichen spezifischen Gehalt hat, der für sie sehr charakteristisch und viel wichtiger ist als irgend eine allgemeine psychologische Form. Immerhin finde ich Murisiers Buch höchst belehrend.

[1]) Susos Leben, Kap. 37.

Dann komme ich doch nicht in Gefahr, beim Sprechen in irgend eine unbewußte Sünde zu fallen[1]."

Soll das Leben solcher Frommen überhaupt noch ein gemeinschaftliches bleiben, so müssen sie sich bestimmten, das tägliche Leben regelnden Gesetzen unterwerfen, die für die betreffende Gemeinschaft fest und allgemeingültig sind. Geschützt durch solche Einförmigkeit fühlt sich der um Reinheit Eifernde wieder rein und frei. Die peinliche Gleichförmigkeit, die in gewissen Klöster- oder verwandten Gemeinschaften herrscht, ist für unsereinen ganz unbegreiflich. Kleidung, Ausdrucksweise, Beschäftigung und Gewohnheiten: alles ist absolut gleichmäßig. Aber es gibt zweifellos Menschen, die in solchem Leben am besten seelische Ruhe finden.

Als Beispiel für übertriebenes Reinheitsstreben führe ich das Leben des heiligen Ludwig von Gonzaga an. Man wird mir darin beistimmen, daß die Art, wie dieser Jüngling alles Äußerliche und Unharmonische von sich fern zu halten suchte, keineswegs einwandsfrei ist.

Um sich gegen jede Möglichkeit einer Versuchung zu schützen, suchte er schon frühzeitig allen Verkehr mit Frauen zu vermeiden. Bereits als Zwölfjähriger scheute er sich, selbst mit seiner Mutter allein zu sein; wenn die andern Gäste fortgingen, suchte auch er irgend einen Vorwand, um sich zu entfernen.

Als er 17 Jahre alt war, trat er in den Jesuitenorden — sehr gegen den Willen seines Vaters, da er der Erbe eines fürstlichen Hauses war. Und als das Jahr darauf sein Vater starb, nahm er diesen Verlust als ein Zeichen, daß Gott besonders aufmerksam auf ihn sei, und schrieb an seine trauernde Mutter Briefe, in denen er ihr in gespreizter Weise gute Ratschläge gab, als ob er ihr geistlicher Führer sei. Er wurde bald ein so eifriger Mönch, daß er auf die Frage, wieviel Geschwister er habe, erst nachdenken

---

[1]) Vie des premières Religieuses Dominicaines de la Congrégation de St. Dominique à Nancy, Nancy 1896, S. 129.

und sie nachzählen mußte, ehe er antworten konnte. Ein Pater fragte ihn einst, ob der Gedanke an seine Angehörigen ihn nie beunruhige, und er antwortete: Ich denke an sie überhaupt nur, wenn ich für sie bete, sonst nie... Er vermied alle weltlichen Gespräche, versuchte jeder Unterhaltung eine religiöse Wendung zu geben oder aber er schwieg. Systematisch gewöhnte er sich daran, seine Umgebung nicht zu beachten. Als er einmal von des Rektors Platz im Speisesaal ein Buch holen sollte, mußte er erst fragen, welches der Platz des Rektors sei; drei Monate lang hatte er dort gespeist; aber so beharrlich hatte er seine Augen niedergeschlagen, daß er den Platz nicht kannte[1]...

Andersartige Früchte seiner „Heiligkeit“ vermag ich im Leben Ludwigs nicht aufzufinden. Er starb 1591 in seinem 29. Jahr und wird in der katholischen Kirche als Patron aller jungen Leute verehrt. In Rom wird an seinem Jahrestage der Altar der ihm geweihten Kapelle aufs schönste mit Blumen geschmückt und am Fuß des Altars liegt ein ganzer Haufen von Briefen, die junge Leute und junge Mädchen mit der Aufschrift „Ins Paradies“ an den Heiligen schreiben.

Unser Endurteil über den Wert eines solchen Lebens wird vor allem davon abhängen, welche Vorstellung wir von Gott und seinen Anforderungen an seine Geschöpfe haben. Der Katholizismus des 16. Jahrhunderts schenkte den sozialen Tugenden wenig Beachtung, und es galt nicht für schimpflich, die Welt dem Teufel zu überlassen, wenn man nur die eigene Seele zu retten suchte. Infolge einer jener erwähnten Veränderungen, die sich im moralischen Empfinden vollzogen haben, wird heute irgend ein Maß sozialer Betätigung — ob mit Recht oder mit Unrecht, soll hier dahingestellt bleiben — als ein wesentliches Moment einer ehrenwerten Lebensführung betrachtet, und öffentlich oder im Stillen für die andern zu wirken gilt als eine Art Gottesdienst. Andere unter den ersten Jesuiten, besonders

[1]) Meschler, Das Leben des heiligen Ludwig von Gonzaga.

die Missionare — ein Xavier, ein Brébeuf, ein Jogues — waren übrigens objektiv gestimmte Männer und kämpften für soziale Aufgaben in einer Weise, daß ihr Leben für uns noch heute in dieser Hinsicht anregend ist. Aber wenn der Intellekt so wenig ausgebildet ist wie bei jenem Ludwig und die Gottesvorstellungen von entsprechender Niedrigkeit sind, so ist das Resultat trotz allen Heroismus im ganzen doch abstoßend. Vom objektiven Standpunkt erkennen wir, daß Reinheit nicht das Eine ist, was nottut: lieber mag das Leben einen Schmutzfleck haben, als daß man in dem Bestreben, es rein zu halten, auf alle nützliche Wirksamkeit verzichtet.

Wir kommen nun in unserer Betrachtung überspannter Frömmigkeit zu den Übertreibungen der Liebe und der Barmherzigkeit. In dieser Beziehung wird der Frömmigkeit der Vorwurf gemacht, das Untüchtige zu erhalten und Schmarotzer und Bettler großzuziehen. „Widerstrebe nicht dem Übel“ und „liebet eure Feinde“, sind Grundsätze des „heiligen“ Lebens, von denen die Menschen der Welt nur mit Ungeduld reden hören. Haben sie recht oder sind die Frommen im Besitz der tieferen Wahrheit?

Mit einem einfachen Ja oder Nein zu antworten, ist hier nicht möglich. Hier wenn irgendwo fühlt man die Vielseitigkeit des geistig-ethischen Lebens und die geheimnisvolle Art, wie die Ideale und die Realität des Lebens in einander greifen.

Jedes Verhalten als Ganzes betrachtet ist eine Beziehung zwischen drei Faktoren: dem Handelnden, den Zwecken, die er verfolgt, und den Empfängern der Handlung. Soll das Verhalten in abstrakt-formaler Hinsicht vollkommen sein, so müssen alle drei Faktoren: Absicht, Ausführung und Aufnahme zu einander stimmen. Die beste Absicht bleibt erfolglos, wenn sie sich falscher Mittel bedient oder sich an eine falsche Adresse wendet. Es darf sich also niemand, der den Wert eines Verhaltens beurteilen oder abschätzen will, darauf beschränken, nur auf die Seele des Handelnden zu achten; vielmehr muß er auch die anderen Beziehungspunkte ins Auge fassen. Schlimmer als direkte

Lüge kann mißverstandene Wahrheit wirken! Und vernünftige Beweisgründe, Aufforderungen zur Großmut, zu Sympathie- oder Gerechtigkeitserweisen sind Torheit, wenn man mit menschlichen Ungeheuern zu tun hat.

Herbert Spencer sagt, das Verhalten eines vollkommenen Menschen könne nur dann auch als solches erscheinen, wenn zugleich die Umgebung vollkommen sei; für eine niedere Umgebung eigne es sich nicht. Wir können das so umschreiben: die heilige Lebensführung würde in einer Welt, die nur Heilige kennt, die denkbar vollkommenste sein; — und dieser These stimmen wir rückhaltlos zu, aber mit der Ergänzung, daß in einer Welt, in der es nur wenige Heilige gibt, ja viele das gerade Gegenteil von heilig sind, ein solches Verhalten unrichtig sein muß. Wir müssen also, wenn wir unsern gesunden Menschenverstand und unser gewöhnliches praktisches Urteil zum Maßstab nehmen, frei bekennen, daß in der wirklichen Welt die Tugenden der Liebe, der Barmherzigkeit und des Nichtwiderstrebens übertrieben werden können und oft genug übertrieben worden sind. Die Mächte der Finsternis haben sie bewußt und absichtlich ausgenutzt. Die ganze moderne Organisation der Barmherzigkeit wurde nötig, weil das gewohnheitsmäßige Almosengeben versagte. Und die Geschichte der konstitutionellen Regierung liefert einen Kommentar für die Berechtigung der Methode vom Widerstreben und vom Wiederschlagen.

Trotz Evangelium, Quäkertum und Tolstoi gilt es auch heute noch für richtig, Feuer mit Feuer zu bekämpfen, Thronräuber niederzuschießen, Diebe einzustecken, Vagabunden und Schwindler aus dem Lande zu weisen.

Und doch sind wir überzeugt, daß es viel schrecklicher auf der Welt wäre, als es tatsächlich ist, wenn nur in dieser harten, kalten und unbarmherzigen Weise gehandelt würde; wenn nie jemand seinem Nächsten in der Not ohne weiteres hülfe, ohne zuvor zu fragen, ob er es auch verdiente; wenn nie jemand erlittenes Unrecht verziehe aus Mitleid gegen den, der es ihm zugefügt hat; wenn

nie jemand lieber Enttäuschungen erlebte als stets Mißtrauen zu hegen, wenn überhaupt nie jemand die Menschen so behandelte, wie sein Gefühl es ihm eingibt. Die erquickende Aussicht, daß doch dereinst eine Zeit kommen wird, da die goldene Regel zur Natur geworden ist, würde uns dann geraubt sein.

Die „Heiligen" können in diesem Sinne mit ihrer Übertreibung der Menschenfreundlichkeit prophetisch wirken. Und wie oft haben sie sich tatsächlich schon als Propheten erwiesen! Wieviele sind von ihnen nur dadurch, daß sie ihrer Vergangenheit und allem Anschein zum Trotz als brave Menschen behandelt wurden, zum Guten angeregt, wieviele durch ermunterndes Beispiel und durch Vertrauensbeweise wunderbar beeinflußt worden!

Von diesem Gesichtspunkt aus können wir zugeben, daß die Menschenliebe, die wir bei allen Heiligen finden — und das große Übermaß bei einigen von ihnen — eine wirklich schöpferische soziale Kraft ist, da sie Tugenden in die Erscheinung treten läßt, die nur sie als möglich voraussetzt. Die Heiligen rufen also das Gute hervor, sie mehren und steigern es. Die Möglichkeiten der Entfaltung menschlichen Seelenlebens sind eben unmeßbar. Viele, die unverbesserlich und ganz verstockt schienen, sind doch noch bekehrt und wiedergeboren worden, und zwar so, daß die Betreffenden selbst dadurch oft mehr in Erstaunen gesetzt wurden als ihre Umgebung. Wir dürfen daher von keinem Menschen im voraus sagen, er sei durch keine Liebe mehr zu gewinnen, und wir haben kein Recht, von menschlichen Ungeheuern als ganz unverbesserlichen Wesen zu sprechen. Wir sind nicht imstande, die Vielseitigkeit des persönlichen Lebens, das glimmende Feuer des Gefühls, die verborgenen Charaktereigenschaften, die Quellen des unterbewußten Lebens zu durchschauen. Das Christentum hat uns längst mit dem Gedanken vertraut gemacht, daß jede Seele etwas Heiliges sei. Da Christus für uns alle gestorben ist, sagt Paulus, dürfen wir an keinem verzweifeln. Dieser Glaube an die Heiligkeit jeder Seele

kommt heute in den vielerlei humanen Bestrebungen und Fürsorgeveranstaltungen und in der wachsenden Abneigung gegen die Todesstrafe und gegen ein grausames Strafverfahren zum Ausdruck. Die Heiligen mit ihrer übergroßen Menschenliebe sind die großen Fackelträger dieses Glaubens, die das Dunkel erhellen. Wie die einzelnen Tropfen, die von dem sich vorschiebenden Wellenkamm weit vorausgeschleudert werden, in der Sonne funkeln, so zeigen sie als die Vorläufer den Weg. Die große Menge ist noch nicht so weit: daher erscheint das Verhalten jener in weltlichen Angelegenheiten oft widersinnig. Und doch schaffen sie der Welt neue Werte, sie erregen und beleben die Möglichkeiten des Guten, die ohne sie ewig ungeweckt blieben. Wir können nicht ganz auf unserm niedrigen Niveau verbleiben, wenn sie uns vorangegangen sind. Ein Feuer entzündet das andere, und ohne jenen übergroßen Glauben an den menschlichen Wert würde es zu keinem Fortschritt im geistig-sittlichen Leben kommen.

Für den Augenblick mag es also scheinen, als verschwende der Heilige seine Liebe, lasse sich von ihr täuschen, falle ihr zum Opfer; aber doch ist, aufs Ganze gesehen, diese Liebe für die soziale Entwicklung der Menschheit von hoher Bedeutung. Wenn es aufwärts gehen soll, so muß jemand den Mut haben, den ersten Schritt zu tun. Niemand, der nicht selbst bereit ist, alles mit Liebe und Sanftmut zu versuchen, kann entscheiden, ob ein solches Verhalten Erfolg haben wird oder nicht. Hat es aber Erfolg, so ist dieser viel durchschlagender als Gewalt und weltliche Klugheit ihn zu erzielen vermögen. Gewalt vernichtet die Feinde, und das Beste, das sich von der Klugheit sagen läßt, ist, daß sie bewahrt, was wir schon sicher besitzen. Aber wenn die Sanftmut erfolgreich ist, so verwandelt sie Feinde in Freunde, und die Liebe erneuert die Menschen von Grund aus. Dies Verhalten der Heiligen hat, wie ich sagte, schöpferische Kraft, und die echten „Heiligen" wirken durch den Enthusiasmus, in den ihr Glaube sie versetzt, so stark und so eindringlich, daß sie

selbst in Fällen, wo oberflächlichere Menschen ohne weltliche Klugheit gar nicht auszukommen vermögen, unwiderstehlich sind. Dieser praktische Beweis, daß trotz allem weltliche Klugheit fürs Leben entbehrlich ist, ist die Zaubergabe des Heiligen an die Menschheit. Die Wirksamkeit der tüchtigsten Missionare zeigt vielfach eine erstaunliche Verbindung von Sanftmut und persönlicher Kraft. Ein glänzendes Beispiel dafür liefert u. a. die Tätigkeit des jüngst verstorbenen John Paton unter den melanesischen Kannibalen auf den Neuen Hebriden. Und selbst Eingeborene, die von ihm bekehrt waren, bewährten sich in derselben Weise.

„Einer unserer Häuptlinge, erfüllt von dem christlichen „Wunsche zu suchen und selig zu machen, ließ einem „Häuptling des Binnenlandes sagen, er würde am Sonntag „mit vier Begleitern kommen und ihnen das Evangelium „vom Gotte Jehova verkündigen. Die Antwort darauf war „ein strenges Verbot ihres Besuches und die Drohung, daß „jeder Christ, der sich dem Dorfe näherte, getötet werden „würde. Unser Häuptling ließ freundlich zurücksagen, „Jehova habe die Christen gelehrt, Böses mit Gutem zu „vergelten; sie würden unbewaffnet erscheinen und ihnen „erzählen, wie der Sohn Gottes in die Welt gekommen „und gestorben sei, um seine Feinde zu segnen und zu „erlösen. Der heidnische Anführer sandte noch einmal die „kurze, strenge Antwort: ‚Wenn ihr kommt, werdet ihr „getötet.‘ Am Sonntag Morgen traf der christliche Häupt„ling mit seinen vier Begleitern vor dem Dorfe auf den „heidnischen Anführer. Dieser wiederholte sein Verbot und „seine Drohungen. Aber der erstere sprach: ‚Wir kommen „ohne Waffen zu euch; wir kommen nur, um euch von „Jesus zu erzählen, und vertrauen, daß er uns heute be„schützen wird.‘ Als sie nun dem Dorfe näher kamen, „wurden Speere auf sie geschleudert. Einigen wichen sie „aus, da sie alle bis auf einen gewandte Krieger waren, „andere fingen sie mit den Händen auf, aber nicht um sie „ihrerseits zu benutzen, sondern um sie wegzuwerfen. Die „Heiden, sprachlos vor Erstaunen, daß diese Männer ohne „Waffen zu ihnen kamen und nicht einmal ihre eigenen „aufgefangenen Speere zurückschleuderten, sandten — nach „dem Ausdruck des alten Häuptlings — einen wahren Hagel„schauer von Speeren auf sie, hörten dann aber aus lauter „Überraschung auf. Unser christlicher Führer rief, als er

„mit seinen Gefährten auf den Versammlungsplatz des Dorfes „kam: ‚So beschützt uns Jehova! Alle eure Speere hat er „uns gegeben. Aber jetzt kommen wir nicht zum Kampf, „sondern um euch von Jesus zu erzählen. Er hat unsere „bösen Herzen verwandelt; er fordert jetzt auch euch auf, „eure Waffen niederzulegen und anzuhören, was wir euch „von der Liebe unsers großen Vaters, des einigen Gottes, „erzählen können. Die Heiden waren wie versteinert. Sie „sahen auf die Christen, als wären sie von einem unsicht„baren Wesen beschützt. Sie lauschten zum erstenmal dem „Evangelium und der Geschichte vom Kreuz, und wir er„lebten es, daß der Häuptling und sein ganzer Stamm „die Lehre Christi annahmen. Und es gibt in diesen süd„lichen Meeren vielleicht nicht eine Insel unter all denen, „die für Christum gewonnen sind, wo nicht ähnliche „Heldentaten der Bekehrten berichtet werden können[1]."

Übrigens haben die utopischen Träume von sozialer Gerechtigkeit, denen heute viele Sozialisten nachhängen, so unausführbar sie auch sind und so wenig sie den gegenwärtigen Verhältnissen entsprechen, eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Glauben der Heiligen an die Gegenwart des Himmelreiches. Auch sie können dazu helfen, die Herrschaft der Härte zu brechen, und können zum Sauerteig einer besseren Ordnung werden.

Wir kommen zur Askese. Daß sie oft übertrieben worden ist, bedarf nicht erst des Beweises. Der Optimismus und die Verfeinerung des modernen Denkens haben — wie schon erwähnt — das Urteil (selbst dasjenige der katholischen Kirche) über den Wert körperlicher Kasteiungen geändert. Ein Suso oder ein Peter von Alcantara[2] erscheinen uns heute

---

[1]) John G. Paton, Missionary to the New Hebrides, An Autobiography. 2. Teil, London 1890, S. 243.

[2]) Die heilige Therese erzählt in ihrer Selbstbiographie (Kap. 27): „Der heilige Peter hatte 40 Jahre hindurch nie mehr als 1½ Stunden täglich geschlafen. Von allen seinen Kasteiungen war ihm diese am schwersten gefallen. Um sie durchzusetzen, kniete oder stand er immer. Während des kurzen Schlafes, den er sich gönnte, saß er — den Kopf an ein in der Mauer angebrachtes Stück Holz gelehnt. Selbst wenn er sich hätte hinlegen wollen, würde es unmöglich gewesen sein, da seine Zelle nur 4½ Fuß lang war. In

wohl als bedauernswerte Prahler, aber nicht als vernünftige Menschen, die uns Respekt einflößen. Wir fragen uns: was braucht es bei rechter Gemütsverfassung solcher Quälerei der äußeren Natur? Dieser wird dadurch eine viel zu hohe Bedeutung beigelegt. Jeder, der wahrhaft Herr ist über sein Fleisch, wird Vergnügen und Schmerzen, Überfluß und Mangel als belanglos und gleichgültig ansehen. Er kann handeln und genießen ohne Furcht, sich zu schaden oder sich zum Sklaven zu erniedrigen. Wie Bhagavad-Gita sagt: nur die brauchen weltlichen Handlungen zu entsagen, die ihnen noch innerlich unterworfen sind. Ich erwähnte schon Augustins über alle Gesetzlichkeit erhabenen Ausspruch: „Wenn du nur Gott recht liebst, so magst du im übrigen

---

all den Jahren ging er stets barhäuptig, wie glühend die Sonne auch scheinen, wie heftig es auch regnen mochte. Ebenso ging er stets barfuß. Er trug ein Kleid aus grobem Sackleinen, ohne irgend welche Unterkleidung. Sein Kleid war so knapp wie möglich, und über demselben trug er einen kleinen Mantel von demselben Stoff. Wenn es sehr kalt war, nahm er den Mantel ab und öffnete auf einige Zeit die Tür und das kleine Fenster seiner Zelle. Danach schloß er sie wieder und nahm seinen Mantel wieder um. Das war, wie er sagte, seine Weise, sich zu erwärmen und seinem Körper das Gefühl einer angenehmen Temperatur zu verschaffen. Oftmals aß er im Lauf von 3 Tagen nur einmal. Als ich ihm mein Erstaunen darüber ausdrückte, sagte er, es sei ganz leicht, wenn man es sich erst einmal angewöhnt habe. Einer seiner Begleiter hat mir versichert, er habe manchmal 8 Tage lang nichts gegessen... Er lebte in äußerster Armut. Und die Abtötung seiner Sinne ging — wie er mir erzählte — selbst in seiner Jugend so weit, daß er 3 Jahre in einem Ordenshause gelebt hatte, ohne die übrigen Mönche dort anders als am Klange ihrer Stimme zu kennen, da er nie die Augen aufschlug und sich nur zurecht fand, indem er den andern folgte. Auch auf den öffentlichen Wegen befleißigte er sich derselben Bescheidenheit. Viele Jahre hindurch sah er nie ein Weib an, aber er sagte mir, in seinem jetzigen Alter sei es ihm ganz gleich, ob er Frauen ansehe oder nicht. Er war sehr alt, als ich ihn kennen lernte, und sein Körper so abgemagert, daß er aus lauter Baumwurzeln zu bestehen schien. Trotz all seiner Heiligkeit war er äußerst freundlich. Er sprach nur, wenn er gefragt wurde, aber sein heller Verstand und sein Wohlwollen gaben allen seinen Worten einen unwiderstehlichen Reiz."

tun, was du willst." „Der bedarf keiner Andachtsübungen", lautet einer von Ramakishnas Sätzen, „dessen Herz schon bei der Erwähnung des Namens Hari zu Tränen bewegt wird[1]." Und Buddha, der seine Jünger auf den sogenannten mittleren Weg wies, befahl ihnen, sich beider Extreme zu enthalten, da übertriebene Abtötung der Sinne ebenso verkehrt und wertlos sei wie bloße Begehrlichkeit und Genußsucht. Das Gleichgewicht der Kräfte und das innere Ebenmaß ist es, das Buddha den Seinen als Vollkommenheitsideal empfiehlt: nur dieses führe zur Ruhe, zum Frieden, zum Nirvana[2].

Wir finden, daß asketische Heilige, je älter sie werden, und Seelenleiter, je längere Erfahrung sie haben, gewöhnlich um so weniger Nachdruck auf die Abtötung der Sinne legen. Die katholischen Theologen haben sich immer zu der Ansicht bekannt, die Gesundheit dürfe der Kasteiung nicht geopfert werden, da sie zur Arbeit im Dienste Gottes notwendig sei. Der herrschende Optimismus und das gesunde Denken der liberalen protestantischen Kreise läßt uns heute die Kasteiung als solche widerwärtig erscheinen. Wir haben keine Sympathie mehr für grausame Götter, und die Vorstellung, daß Gott sich an dem Anblick von Leiden erfreuen könne, die man sich ihm zu Ehren selbst auferlegt, erregt unsern Abscheu. Aus allen diesen Gründen könnten wir nun meinen, die Neigung zur Askese ganz allgemein als pathologisch beurteilen zu müssen und höchstens zugeben zu dürfen, daß die Zuchtübung eines Menschen gelegentlich einmal von gewissem Nutzen sein könne.

Aber mir scheint, ein reiferes Nachdenken über die ganze Frage, das zu der Unterscheidung zwischen der guten Absicht der Askese im allgemeinen und der Wertlosigkeit bestimmter einzelner Handlungen führt, sollte ihr wieder unsere Achtung verschaffen. Denn in ihrer eigentlichsten Bedeutung zielt die Askese auf nichts andres ab

---

1) F. Max Müller: Ramakishna, his Life and Sayings, 1899, S. 180.

2) Oldenberg: Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, 3. Aufl., S. 200ff.

als auf den innersten Kern der Lehre von der Wiedergeburt. Sie symbolisiert — zwar in recht unvollkommener, aber doch aufrichtiger Weise — den Glauben, daß es ein wirklich böses Element in dieser Welt gibt, das man nicht übersehen und dem man nicht ausweichen kann, dem man vielmehr mutig entgegentreten muß, um es durch ethischen Heroismus zu überwinden oder durch Leiden unwirksam zu machen. Demgegenüber meint die ultra-optimistische Philosophie der „einmal Geborenen", man könne das Übel ignorieren: wenn ein Mensch, der durch gute Gesundheit und glückliche Umstände von größerem Leid verschont bleibt, auch gegen das Übel draußen seine Augen verschließe, so sei er völlig frei von allem Übel und könne auf Grund einer optimistischen Lebensanschauung heiter das Leben genießen. Aber wir wissen bereits, wie unzureichend ein solcher Versuch notwendigerweise ist. Auch bezieht er sich nur auf Einzelne; für das Übel in der Welt liefert diese Philosophie keine Hülfe, keine Erlösung.

Die wahre Befreiung muß vielmehr nach der Forderung der Wiedergeborenen auf jeden anwendbar sein. Man muß dem Schmerz, dem Unrecht und dem Tode offen entgegentreten und sie durch höhere Regungen überwinden, sonst bleibt ihr Stachel doch zurück. Mir scheint, wer einmal die Tatsache recht bedacht hat, daß der tragische Tod in der Geschichte dieser Welt vorherrscht (man denke an das Erfrieren, das Ertrinken, das lebendig Begrabenwerden, an wilde Tiere, böse Menschen und schlimme Krankheiten), der wird in weltlichem Glück nicht einfach weiterleben können, ohne besorgen zu müssen, daß er in Wirklichkeit gar nicht am wahren Leben teilnehme.

Eben dies ist aber die Meinung des Asketismus: er sucht gerade nach einem Verständnis des wahren Lebens. Das Leben ist weder ein Possenspiel noch eine heitere Komödie, sagt er, sondern man müsse ihm in Trauerkleidern beiwohnen in der Hoffnung, seine Bitterkeit werde unsere Torheit heilen. Das Wilde und Heroische bildet in der Tat einen so bedeutenden Teil des Lebens, daß oberfläch-

liche Leichtmütigkeit von einem denkenden Menschen kaum als ernsthafte Lösung angesehen werden kann. Worte wie nett, freundlich, behaglich können nie eine Antwort auf das Rätsel der Sphinx geben.

Mit diesem Urteil stütze ich mich auf den allgemeinen Wirklichkeitsinstinkt der Menschen, der tatsächlich die Welt im Wesentlichen immer als einen Schauplatz des Heroismus angesehen hat. Im Heroismus, fühlen wir, liegt das letzte Geheimnis des Lebens. Wir verachten den, der gar keinen Sinn dafür hat. Anderseits, welche Schwächen ein Mensch haben mag: wenn er bereit ist, im Dienst seines Berufs den Tod zu leiden — so ist er dadurch für immer geweiht. Er mag in manchen Stücken hinter uns zurückbleiben, ist er aber imstande, das Leben fortzuwerfen wie eine Blume, es für nichts zu achten, während wir noch daran hängen, so sehen wir ihn als uns überlegen an. Jeder ist sich unmittelbar bewußt, daß eine hochherzige Gleichgültigkeit gegen das Leben alle Fehler sühnt.

So wird also hier das metaphysische Geheimnis, daß derjenige, der sich dem Tod entgegenwirft, das Leben im höchsten und eigentlichsten Sinne besitzt und den geheimen Forderungen des Universums am besten nachkommt, vom gemeinen Menschenverstand anerkannt. Und für eben diese Wahrheit haben die Asketen treu gekämpft. Die Torheit vom Kreuz, die dem Verstand so unfaßbar ist, hat doch eine große und ewige Bedeutung.

Sehen wir also von einzelnen Übertreibungen früherer Zeiten ab und achten nur auf das Grundmoment und den eigentlichen Sinn des Asketismus, so müssen wir ihn zu den tieferen Lebensanschauungen rechnen. Der naturalistische Optimismus ist dagegen leere Windbeutelei. Für uns als religiöse Menschen dürfte es demnach, wie mir scheint, angezeigt sein, uns nicht einfach von dem Trieb zur Askese abzuwenden, wie heute die meisten tun, sondern vielmehr zu versuchen, ihm objektiven Nutzen abzugewinnen. Die alte mönchische Askese beschäftigte sich fast nur mit feierlichen Nichtigkeiten oder schlug in reinen Egoismus

um. Aber sollte es nicht möglich sein, die alten asketischen Formen abzutun und gesundere zu finden, in denen doch der alte Heroismus weiterlebt?

Trägt nicht z. B. die Verehrung des materiellen Luxus und des Reichtums, die für den „Geist" unseres Zeitalters so charakteristisch ist, viel zur Verweichlichung und zur Unmännlichkeit bei? Ist nicht die oberflächliche und verweichlichende Weise, in der die meisten Kinder heute erzogen werden — so verschieden von der Erziehung vor 100 Jahren, zumal der in evangelischen Kreisen — in Gefahr, trotz ihrer mannigfachen Vorteile Charakterschwäche zu erzeugen? Wäre hier nicht eine neue, zeitgemäße asketische Zucht wünschenswert?

Viele sehen diese Gefahren auch wohl, verweisen aber auf körperliche Übungen, den militärischen Dienst, gefahrvolle private oder nationale Unternehmungen als Heilmittel dagegen. Diese modernen Ideale zeichnen sich ebenso sehr durch die Energie aus, mit der sie für ein heroisches Leben eintreten, wie die heutige Religion den Heroismus vernachlässigt. Krieg und Abenteuer schützen allerdings vor Verweichlichung. Sie fordern fortgesetzt so außerordentliche Anstrengungen, daß dadurch das gesamte Gefühls- und Willensleben vollständig geändert wird. Unbehagen und Ärger, Hunger und Durst, Nässe und Kälte, Schmutz und Unflat verlieren ihre abschreckende Wirkung. Die Furcht vor dem Tode, dem man täglich ins Auge sieht, vermag das Handeln nicht mehr zu beeinflussen. So schwinden die gewohnheitsmäßigen Hemmungen, und neue Kraftquellen werden dem Leben erschlossen.

Aber wenn wir die strenge Selbstzucht des Soldaten mit der des frommen Asketen vergleichen, so finden wir in allen geistigen Begleiterscheinungen einen fundamentalen Unterschied.

„Leben und leben lassen" schreibt ein klar denkender österreichischer Offizier, „ist kein Wahlspruch für eine Armee. Der Krieg verlangt von jedem Einzelnen nicht nur Geringschätzung des Feindes, sondern auch solche der

Kameraden, und vor allem Geringschätzung der eigenen Person. Es ist viel besser, wenn ein Heer zu wild, zu grausam, zu barbarisch auftritt, als wenn es zu sentimental und vernünftig ist. Wenn der Soldat als solcher etwas taugen soll, so muß er grade das Gegenteil von einem nach Vernunftgründen denkenden Menschen sein. Der Maßstab seiner Güte ist seine Tauglichkeit für den Krieg. Der Krieg, ja sogar der Friede erfordern für den Soldaten ganz besondere Moralgesetze. Der Rekrut bringt die gewöhnlichen moralischen Begriffe mit, muß aber sofort suchen, sie los zu werden. Für ihn muß der Sieg, der Erfolg alles sein. Im Kriege erwachen wieder die barbarischen Neigungen im Menschen, und für Kriegszwecke sind sie von unermeßlichem Nutzen"[1].

Diese Worte enthalten keine Übertreibung. Das unmittelbare Lebensziel des Soldaten ist, wie Moltke sagte, die Zerstörung, und zwar lediglich und allein die Zerstörung. Jeder Aufbau, zu dem der Krieg führen mag, liegt in der Ferne und ist nicht mehr Sache des Kriegers. Deshalb kann sich der Soldat gar nicht genug abstumpfen gegen alle auf Erhaltung gerichteten Rücksichten, sowohl den Menschen als den Dingen gegenüber. Trotzdem bleibt die Tatsache bestehen, daß der Krieg eine Schule für Lebensenergie und Heroismus ist, und da er sich auf einen angeborenen Instinkt gründet, bildet er die einzige Schule, die allen zugänglich ist. Aber wenn wir uns nun ernstlich fragen, ob diese große Veranstaltung von Unvernunft und Verbrechen unser einziger Schutz gegen Verweichlichung ist, so werden wir erschrecken und über die Askese wieder freundlicher denken. Man spricht von einem mechanischen Wärme-Äquivalent. Wir müssen heute in der sozialen Arbeit ein moralisches Äquivalent für den Krieg suchen: ein heroisches Ideal, das wie der Krieg zu allen Menschen sprechen kann, zugleich aber mit ihrem geistigen Leben so vereinbar ist, wie sich der Krieg als unvereinbar erwiesen

---

[1]) Vgl. Hamon: Psychologie du Militaire professional, 1895, S. XII.

hat. Ich möchte glauben, daß in dem alten mönchischen Armutsideal trotz seiner Einseitigkeit das gesuchte moralische Äquivalent für den Krieg liegt. Sollte nicht die freiwillig erwählte Armut „das tapfere Leben" sein, das dabei nicht nötig hat, die Schwächeren zu unterdrücken?

Es ist heute bitter not, daß uns wieder einmal laut das Lob der Armut gesungen wird. Wir fürchten uns buchstäblich vor der Armut. Wir verachten jeden, der im Interesse der Pflege seines inneren Lebens den Weg der Armut wählt. Nimmt er nicht teil an dem allgemeinen Hasten, an der gierigen Jagd nach Geld, so halten wir ihn für beschränkt und werfen ihm Mangel an Ehrgeiz vor. Wir können uns gar nicht mehr vorstellen, was die alte Idealisierung der Armut bedeutete. Sie löste die Seele von materiellen Interessen, machte sie dadurch frei, gab ihr die Kraft männlichen Gleichmuts und machte sie stark, sich selbst — nicht ihren äußeren Besitz — einzusetzen. Wenn heute die Angehörigen der sogenannten besseren Klassen die Mühsale und Widerwärtigkeiten des Lebens mehr scheuen, als es die Menschen früher taten, wenn man das Heiraten so lange hinausschiebt, bis man sein Haus künstlerisch einrichten kann und bei dem Gedanken zittert, seine Kinder allein auf ihrer Hände Arbeit anweisen zu müssen: dann ist es hohe Zeit, daß denkende Menschen gegen eine so unmännliche und unreligiöse Lebensanschauung Einspruch erheben.

Insofern freilich als der Reichtum Zeit und Möglichkeit für ideale Bestrebungen schafft, ist er der Armut vorzuziehen. Indeß das gilt vom Reichtum keineswegs immer. Nicht selten erzeugt sogar das Streben nach Reichtum und die Furcht, ihn zu verlieren, Feigheit und Verderbnis. Es gibt Tausende von Umständen, in denen der Reiche sich gebunden sieht, während der, für den die Armut keine Schrecken hat, frei ist. Welche Kraft würde uns doch persönliche Gleichgültigkeit gegen die Armut im Kampf für eine Sache geben, die nicht den Beifall der Menge findet!

Ich empfehle diese Frage ernstem Nachdenken; denn sicherlich ist die herrschende Furcht vor der Armut unter den gebildeten Klassen die schlimmste moralische Krankheit, an der unsere Zeit leidet.

Hiermit ist nun erschöpft, was ich über die Bewährung der Religiosität im Leben der „Heiligen" zu sagen habe. Ich will deshalb nach einer kurzen Zusammenfassung das Fazit der Untersuchung ziehen.

Einzelne Eigenschaften der „Heiligen" können zwar Gaben des Temperaments sein und sich auch bei nichtreligiösen Menschen finden. Aber die Gesamtheit jener Eigenschaften ist als solche religiös, denn sie alle haben ihren psychologischen Mittelpunkt im Bewußtsein des Göttlichen. Jeder, der dies Bewußtsein in starkem Maße besitzt, gelangt notwendig zu dem Urteil, daß selbst die geringfügigsten Dinge dieser Welt durch ihre Beziehung auf eine unsichtbare göttliche Ordnung unendliche Bedeutung erhalten. Der Gedanke an diese Ordnung gewährt dem Frommen ein Glück höherer Art und eine Festigkeit der Seele, mit der sich keine andere vergleichen läßt. In sozialer Beziehung ist seine Dienstbereitschaft vorbildlich. Immer neu ist sein Wunsch zu helfen, mag es sich um geistige oder leibliche Bedürfnisse handeln. Anstatt das Glück im Behagen zu suchen, wie die Durchschnittsmenschen es tun, sucht er es in einer höheren inneren Wallung, die das Unbehagen in Freude verwandelt und das Unglück vernichtet. So ist er zu jeder Pflicht bereit, wie undankbar sie auch sei, und wenn wir Beistand brauchen, können wir mit größerer Sicherheit auf die Hülfe des Religiösen als eines anderen rechnen. Schließlich bewahren ihn seine Bescheidenheit und seine asketischen Neigungen vor den kleinlichen persönlichen Ansprüchen, die unsern gewöhnlichen Verkehr unter einander so sehr erschweren, und wir finden in ihm einen selbstlosen Genossen. Glück, Reinheit, Liebe, Geduld, Strenge gegen sich selbst — das alles sind vortreffliche Eigenschaften und der Heilige zeigt sie in dem größtmöglichen Maße.

Aber die Menschen werden, wie wir gesehen haben, durch die Vereinigung aller dieser Eigenschaften noch nicht unfehlbar zu „Heiligen" im Vollsinn des Worts. Ist ihr intellektueller Horizont ein beschränkter, so verfallen sie in vielfache Übertreibungen der „heiligen" Eigenschaften: in theopathische Versunkenheit, Selbstquälerei, Überängstlichkeit, Leichtgläubigkeit und krankhafte Unfähigkeit, mit der Welt zu leben. Das starre Festhalten an kleinlichen Idealen, für die sein niederer Intellekt ihn begeistern mag, kann den Heiligen zu einem unbrauchbaren, ja einem schädlichen Gliede der menschlichen Gesellschaft machen, und zwar in viel höherem Maße, als es ein oberflächlicher, irdisch gesinnter Mensch in der gleichen Lage wäre. Wir dürfen ihn nicht nur nach dem Gefühl und abgesondert von andern beurteilen, sondern müssen unsere eigenen intellektuellen Maßstäbe in Anwendung bringen, ihn in seine Umgebung hineinstellen und sein Gesamtwirken betrachten.

Nun müssen wir aber weiter bedenken, daß es ungerecht wäre, geistige Beschränktheit immer dem einzelnen als Schuld zuzurechnen; denn in religiösen und kirchlich-theologischen Fragen teilt er sie meist mit seiner Zeit. Außerdem dürfen wir nicht das Wesentliche der Frömmigkeit, jene allgemeine religiöse Gemütsstimmung, von der die Rede war, mit ihren zufälligen Ausdrucksformen verwechseln, mit den besonderen Eigentümlichkeiten dieser Stimmung zu einer gegebenen Zeit und aus bestimmten Anlässen. In diesen Eigentümlichkeiten sind die Heiligen gewöhnlich den Idealen ihres Volkes treu. Das Klosterleben galt den mittelalterlichen Menschen ebenso als Ideal wie uns heute die Mitarbeit auf sozialem Gebiet. Der heilige Franz und der heilige Bernhard würden auch heute sicherlich als „Heilige" leben, aber ebenso unzweifelhaft ist auch, daß sie ihr Leben heute nicht in der Zurückgezogenheit zubringen würden. Unsere Verurteilung bestimmter geschichtlicher Erscheinungen darf uns also nicht veranlassen, auch den Wesenskern der „Heiligkeit" der Kritik preiszugeben.

Wohl der feindseligste Kritiker aller Religiosität ist Nietzsche. Er stellt ihr die weltliche Lebensweise, wie wir sie im Raubtiercharakter des Kriegers verkörpert finden, gegenüber und gibt der letzteren bedingungslos den Vorzug. Nun muß allerdings zugegeben werden, daß der „Heilige“ manchmal Züge an sich hat, die einem weltlich gestimmten Menschen unausstehlich sind; es wird also gut sein, die Frage noch näher ins Auge zu fassen.

Abneigung gegen das „heilige“ Wesen scheint ein negatives Resultat des biologisch nützlichen Instinktes zu sein, der Herrschaft willkommen heißt und das Stammeshaupt zu ehren sucht. Der Häuptling kann jeden Augenblick zum Tyrannen werden, zum despotischen, die andern unterjochenden Eroberer. Wir bekennen unsern Minderwert und beugen uns vor ihm. Wir zittern vor seinem Blick und sind zugleich stolz darauf, einen so gewaltigen Herrn zu haben. Solche instinktive und unterwürfige Heldenverehrung muß im primitiven Stammesleben unerläßlich gewesen sein. In den endlosen Kriegen jener Zeiten waren Anführer notwendig, damit der Stamm erhalten blieb. Stämme ohne Führer konnten keine Nachkommen hinterlassen, die ihr Geschick hätten erzählen können. Die Anführer aber hatten immer ein gutes Gewissen, denn ihr Gewissen verschmolz mit ihrem Willen; wer ihnen ins Gesicht schaute, war ebenso verwundert über ihre Freiheit von jedem inneren Zwange wie mit Ehrfurcht erfüllt vor ihren tüchtigen Leistungen.

Gegenüber diesen Raubtieren sind die Heiligen zahmen Haustieren zu vergleichen. Es gibt Heilige, die jeder, der will, ungestraft necken und schädigen kann. Solch ein Mensch erregt keine in Furcht erstickte Verwunderungsschauer. Sein Gewissen ist stets voller Bedenken. Er verblüfft uns weder durch seine innere Freiheit noch durch seine äußere Macht; und wenn er nicht eine ganz andersartige Bewunderung in uns wach riefe, an die er appellieren könnte, so würden wir mit Verachtung an ihm vorübergehen.

Tatsächlich löst er eine andersartige Bewunderung in uns aus. Die Fabel von dem Wind, der Sonne und dem Wanderer spielt sich auch in der menschlichen Natur ab. Die Geschlechter verkörpen den Unterschied. Das Weib liebt den Mann um so leidenschaftlicher, je stürmischer er sich zeigt, und die Welt vergöttert ihre Herrscher nur um so mehr, je eigenmächtiger und seltsamer sie sind. Aber das Weib unterjocht ihrerseits den Mann durch das Geheimnis ihrer sanften Schönheit, und der Heilige hat die Welt immer durch ähnliche Charakterzüge bezaubert. Die Menschen sind in entgegengesetzten Richtungen empfänglich und anregend und der Wettkampf der Einflüsse ruht nie. Das „heilige“ und das weltliche Ideal bekämpfen sich in der Literatur sowie im wirklichen Leben.

Nietzsche sieht in dem Heiligen nichts als Kriecherei und knechtisches Wesen. Er ist für ihn der irregeleitete Schwächling, der Entartete par excellence, der Mensch ohne genügende Lebenskraft. Käme er zur Herrschaft, so wäre das menschliche Geschlecht dem Verderben nahe.

„Die Kranken sind die größte Gefahr für die Gesunden; „nicht von den Stärksten kommt das Unheil für die Starken, „sondern von den Schwächsten. . . Ins Große gerechnet, ist „es durchaus nicht die Furcht vor dem Menschen, deren „Verminderung man wünschen dürfte: denn diese Furcht „zwingt die Starken dazu, stark, unter Umständen furchtbar „zu sein, — sie hält den wohlgeratenen Typus Menschheit „aufrecht. Was zu fürchten ist, was verhängnisvoll wirkt „wie kein anderes Verhängnis, das wäre nicht die große „Furcht, sondern der große Ekel vor dem Menschen; „insgleichen das große Mitleid mit dem Menschen. Die „Krankhaften sind des Menschen große Gefahr; nicht „die Bösen, nicht die „Raubtiere“. Die von vornherein „Verunglückten, Niedergeworfenen, Zerbrochenen — sie sind „es, die Schwächsten sind es, welche am meisten das „Leben unter den Menschen unterminieren. . . Wo entginge „man ihm, jenem verhängten Blick, von dem man eine tiefe „Traurigkeit mit fortträgt, jenem Blick, der ein Seufzer ist! „‚Möcht ich irgend jemand anderes sein? so seufzt dieser „Blick: aber da ist keine Hoffnung. Ich bin, der ich bin: „wie käme ich von mir selber los? Und doch — habe

„ich mich satt!' ... Auf solchem Boden der Selbstver-
„achtung, einem eigentlichen Sumpfboden, wächst jedes
„Unkraut, jedes Giftgewächs, und alles so klein, so versteckt,
„so unehrlich, so häßlich. Hier wimmeln die Würmer der
„Rach- und Nachgefühle; hier stinkt die Luft nach Heim-
„lichkeiten und Uneingeständlichkeiten; hier spinnt sich
„beständig das Netz der bösartigsten Verschwörung — der
„Verschwörung der Leidenden gegen die Wohlgeratenen
„und Siegreichen, hier wird der Aspekt der Siegreichen
„gehaßt. Und welche Verlogenheit, um diesen Haß nicht
„als Haß einzugestehen!" (Zur Genealogie der Moral, III, § 14.)

Des armen Nietzsche Antipathie ist selbst krankhaft genug; aber wir verstehen alle, was er meint, und er bringt den Widerspruch zwischen den beiden Idealen gut zum Ausdruck. Der die Mitmenschen unterjochende „Starke", der voll entwickelte Mann und Kannibale kann in der Freundlichkeit des Heiligen und in seiner Strenge gegen sich selbst nichts als verkommenes, krankhaftes Wesen sehen, und betrachtet ihn deshalb nur mit dem Gefühl des Widerwillens. Der ganze Streit dreht sich im wesentlichen um zwei Punkte: Sollen wir uns mehr nach der sichtbaren oder nach der unsichtbaren Welt richten? und sollen wir uns für das Leben in dieser Welt mehr auf den Standpunkt des Angreifers oder auf den des sanftmütigen Dulders stellen?

Die Frage ist außerordentlich ernst. Denn in gewissem Sinne und bis zu einem gewissen Grade müssen beide Welten anerkannt und berücksichtigt werden, und in der sichtbaren Welt ist sowohl Angriffslust als Sanftmut notwendig. Es ist eine Frage der Nüance: auf das Mehr oder Weniger kommt alles an. Ist der Typus des Heiligen oder der des Herrenmenschen der idealere?

Es ist oft behauptet worden und wird von den meisten wohl heute noch angenommen, daß es einen eindeutig-idealen Charaktertypus gebe. Eine bestimmte Art von Mensch, meint man, müsse im absoluten Sinne — also auch abgesehen von der Nützlichkeit des Wirkens und von praktischen Erwägungen — das Ideal der Menschheit darstellen. Der Typus des Heiligen und der des Ritters oder

Edelmanns haben immer wetteifernd diese absolute Idealität jeder für sich beansprucht, und in dem Ideal der Ritterorden waren beide Typen in gewisser Weise verschmolzen. Nach den Grundsätzen der empirischen Philosophie sind aber alle Ideale relativ. Es wäre z. B. töricht, nach einer Definition „des idealen Pferdes" zu fragen, solange man von dem Pferde so verschiedenartige Leistungen verlangt wie Rollwagen ziehen, in Rennbahnen laufen, Reitpferd für Kinder zu sein und die Lasten der Kaufleute auszufahren. Man mag nun ein Pferd nehmen, das allen diesen Zwecken dienen kann: es wird in irgend einer Hinsicht immer einem Pferde mit ausgesprochenem Sondertypus nachstehen. Dies dürfen wir nicht vergessen, wenn wir bei der Betrachtung des Heiligen-Charakters fragen, ob er ein idealer Menschheitstypus ist. Wir müssen ihn an seinen sozialen Beziehungen prüfen. Ich denke, die Methode, die Spencer in seiner Ethik anwendet, wird unser Urteil bestätigen. Ein ideales Verhalten ist durchaus eine Sache der Anpassungsfähigkeit. Eine Gesellschaft, in der alle ohne Unterschied angriffslustig wären, würde sich durch inneren Zwist selbst zerstören; in einer Gesellschaft, in der einige angriffslustig sind, müssen andere sanfmütig sein, wenn nur einigermaßen Ordnung herrschen soll. Dies ist der jetzige Zustand der Gesellschaft, und diese Mischung ist in vieler Beziehung segensreich für uns. Aber die angriffslustigen Glieder der Gesellschaft, werden immer leicht zu Tyrannen, Räubern, Schwindlern: und so gleicht der gegenwärtige Zustand der Dinge nicht dem tausendjährigen Reich. Es ist indessen wohl möglich, sich eine Gesellschaft vorzustellen, in der gar keine Angriffslust herrscht, sondern nur Liebe und Gerechtigkeit — jede kleine Gemeinschaft von wahren Freunden zeigt uns einen solchen Kreis. Stellt man sich nun eine solche Gesellschaft im Großen vor, so würde sie das tausendjährige Reich repräsentieren; denn in ihr könnte man sich alles Gute ohne jede Uneinigkeit vorstellen. In solch eine Gesellschaft des tausendjährigen Reiches würde aber der Heilige vorzüglich hinein-

passen. Seine freundlichen Mahnungen würden bei seinen Genossen wirksam sein, und niemand würde seine Sanftmut egoistisch ausnutzen. Der Heilige ist also — rein logisch betrachtet — ein höherer Menschheitstypus als der Herrenmensch, weil er für die denkbar höchste Gemeinschaft paßt, ob nun diese Gemeinschaft je konkret möglich ist oder nicht. Der Herrenmensch würde diese Gemeinschaft durch seine Gegenwart sofort verschlechtern. Sie würde in allem zurückgehen, abgesehen von jener robusten Kraftäußerung, die manchen modernen Menschen so lieb ist.

Wenden wir uns nun aber von der abstrakt-theoretischen Betrachtung zu der Praxis des Lebens, so finden wir, daß der einzelne Heilige für diese je nach den Umständen ein geeigneter oder aber ein ungeeigneter Charakter sein kann. Kurz, die „Heiligkeit“ verdient nicht bedingungslos den Vorzug. Man muß zugeben, daß, wer sich in dieser Welt zum völligen Heiligen macht, es auf seine Gefahr hin tut. Wenn er nicht bedeutend genug ist, so kann er durch seine Heiligkeit noch unbedeutender und verächtlicher werden, als wenn er ein Weltkind geblieben wäre [1]. Demgemäß ist denn auch die Religion in den westlichen Weltteilen selten so streng aufgetreten, daß der Fromme nicht etwas von weltlicher Art dazutun konnte. Es hat immer fromme und gute Menschen gegeben, die zwar für gewöhnlich den tiefsten Impulsen der Religion folgten, aber doch dem Gebote des nicht-Widerstrebens gegenüber eine Ausnahme machten. Selbst Christus ergrimmte bei gegebener Gelegenheit, und Männer wie Cromwell und seinesgleichen zeigen, daß Christen auch Herrenmenschen sein können.

---

[1]) Wir kennen alle geistesschwache Heilige und fühlen eine unüberwindliche Abneigung gegen sie. Vergleichen wir aber Heilige mit Herrenmenschen, so müssen wir auch unter den letzteren solche auswählen, die auf gleicher intellektueller Höhe stehen. Der beschränkte Herrenmensch, in seiner Art dem beschränkten Heiligen vergleichbar, ist der Raufbold und Krakehler der verrufenen Stadtquartiere. Sicherlich bewahrt der Heilige auch auf diesem Niveau eine Art von Überlegenheit.

Wie soll aber der Erfolg absolut bestimmt werden, wenn es soviele verschiedene Lebensverhältnisse gibt und die Anpassungsweise so verschieden beurteilt wird? Der Erfolg ist eben nicht absolut zu bestimmen; das Urteil wird sich je nach dem Standpunkt ändern. Biologisch betrachtet war das Leben des Paulus verfehlt; und doch haben nur wenige die Geschichte der Menschen so stark beeinflußt wie er. Und soweit das Beispiel jedes Heiligen ein Sauerteig der Gerechtigkeit in der Welt ist und dazu beiträgt, daß „heilige" Sitten mehr und mehr zur Herrschaft gelangen — so weit ist sein Leben erfolgreich, wie traurig auch sein Los auf der Welt gewesen sein mag. Bei den größten Heiligen, den geistlichen Helden, die jedermann anerkennt, wie Franziskus, Bernhard, Luther, Loyola, Wesley, Channing, Moody, Gratry, kann darüber kein Zweifel sein: ein jeder sieht ihre Kraft und Stärke. Ihr Gefühl für das Grundgeheimnis der Welt, ihr Feuer, ihre Güte umstrahlen sie und erweitern ihre Konturen, indem sie dieselben sich verlieren lassen. Sie sind wie Bilder mit atmosphärischem Hauch und Hintergrund. Und neben ihnen erscheinen die Herrenmenschen so trocken, roh und hart wie Steine.

Die Religion behält also — aufs Ganze gesehen und unter Ausscheidung der spezifisch theologischen Kriterien d. h. nach Maßgabe des gesunden Menschenverstandes und der empirischen Methode — ihre hohe Stellung in der Geschichte. In Hinsicht auf das Ganze sind die „heiligen" Eigenschaften für das Wohl der Welt unerläßlich. Die großen Heiligen bezeichnen unmittelbare Erfolge. Die kleineren sind wenigstens Vorboten und Herolde; auch können sie direkt der Sauerteig für eine bessere soziale Ordnung auf Erden werden. So wollen wir denn darnach trachten, „heilig" zu sein, ob wir sichtbaren und zeitlichen Erfolg haben oder nicht. Aber in unsers Vaters Haus sind viele Wohnungen, und jeder von uns muß für sich selbst die Form der Religionsübung und den Grad der Heiligkeit herausfinden, die am besten zu seinen Kräften und zu dem Beruf paßt, den er als seine wahre Aufgabe erkannt hat. Es können Erfolge nicht un-

bedingt verbürgt, den Menschen unfehlbar wirksame Anweisungen nicht gegeben werden, solange wir der Methode der empirischen Philosophie folgen.

Das ist vorläufig das Resultat, zu dem ich gelange. Man wird sich vielleicht wundern, daß ich bei einem solchen Gegenstande eine solche Methode angewandt habe, und zwar trotz all meiner Ausführungen über die empirische Betrachtungsweise. Wie kann die Religion, wird man einwenden, die an zwei Welten und an eine unsichtbare Ordnung der Dinge glaubt, nur nach dem Wert ihrer Früchte für die Ordnung dieser Welt beurteilt werden? Von ihrer Wahrheit, nicht von ihrer Nützlichkeit müsse unser Urteil abhängen: wenn die Religion wahr sei, so seien auch ihre Früchte gut, selbst wenn sich herausstellte, daß sie sich für diese Welt durchgehends als ungeeignet erweisen sollten. Wir kommen also schließlich wieder auf die Frage nach der Wahrheit des religiösen Glaubens zurück. Nun haben religiöse Menschen oft — wenn auch in verschiedener Form — behauptet, der Wahrheit in besonderer Weise gewiß zu werden. Ich denke an die Mystiker und ihre mystischen Erlebnisse. Zu diesen müssen wir jetzt zunächst Stellung nehmen.

X. Die Mystik.

Immer und immer wieder haben wir in unsern Erörterungen Fragen aufgeworfen und sie offen und unbeantwortet gelassen, bis wir zur Behandlung der Mystik gekommen wären. Jetzt haben wir nun also jene Fäden wieder aufzunehmen und mit einander zu verbinden. Das persönliche religiöse Innenleben hat meines Dafürhaltens zweifellos seine Wurzel und seinen Mittelpunkt in mystischen Bewußtseinszuständen. Deshalb müssen solche Bewußtseinszustände für uns, die wir ausschließlich das religiöse Innenleben studieren, das Hauptkapitel bilden, von dem die andern Kapitel ihr Licht erhalten. Ob freilich gerade meine Behandlung der mystischen Zustände das zu leisten vermag, weiß ich nicht; denn mir selbst ist ihr Genuß fast ganz versagt, und ich kann daher nicht aus eigener Erfahrung, sondern nur als Berichterstatter über sie urteilen. Doch will ich dabei so objektiv und unparteiisch verfahren, wie nur möglich, und ich hoffe, es wird mir immerhin gelingen, von der Realität der in Frage stehenden Bewußtseinszustände und von ihrer überragenden Bedeutung zu überzeugen.

Zunächst haben wir zu fragen: was sind „mystische Bewußtseinszustände" und wie unterscheiden sie sich von andern Bewußtseinsinhalten? Die Worte „Mystik", „Mystizismus" und „mystisch" werden oft rein polemisch und negativ gebraucht: man bezeichnet damit jede Anschauung, die unbestimmt, unfaßbar und gefühlsmäßig verschwommen auftritt und die weder den Tatsachen noch der Logik des Denkens zu entsprechen scheint. Für manche Autoren

ist jeder Mensch ein Mystiker, der an Gedankenübertragung und Geistererscheinungen glaubt. Bei dieser Anwendung hat die Terminologie geringen Wert, da es viele deutlichere Synonyma gibt. Ich will daher auch hier — wie bei dem Begriff „Religion" — eine Einschränkung treffen und vier Merkmale aufstellen, die uns berechtigen sollen, eine Erfahrung mystisch zu nennen. Nur so können wir von vornherein jeden leeren Streit um Worte vermeiden. Die vier charakteristischen Merkmale aber sind diese:

1. Die Unbeschreiblichkeit. Der Mystiker betont stets, daß sein Zustand jeder Beschreibung trotze: sein Inhalt lasse sich nicht in Worte fassen; er sei nur in ursprünglicher Erfahrung erlebbar, aber weder übertragbar noch mitteilbar. Hierin gleichen die mystischen Zustände mehr den Gefühlszuständen als den intellektuellen Zuständen. — Es kann ja auch niemand einem andern die Eigenart oder den Wert eines bestimmten Gefühls klarmachen, wenn der andere dies Gefühl gar nicht kennt. Man muß ein musikalisches Ohr haben, um die Schönheit einer Symphonie empfinden zu können; man muß selbst geliebt haben, um den Zustand eines Liebenden zu verstehen. Andernfalls können wir den Liebhaber oder den Musiker nicht gerecht beurteilen, ja wir werden dann sogar leicht geneigt sein, sie für weichlich oder töricht zu halten. So behaupten denn auch die Mystiker, daß die meisten von uns ihren Erfahrungen verständnislos gegenüberstehen.

2. Der Geistes- und Wahrheits-Charakter. Obgleich die mystischen Zustände Gefühlszuständen sehr ähnlich sind, scheinen sie denen, die sie erleben, doch auch zugleich Erkenntnis zu vermitteln. Es sind Zustände, durch die man Einsicht in die Tiefen der Wahrheit erhält, die dem bloßen Verstande verschlossen bleiben. Es sind Erleuchtungen, Offenbarungen voll Bedeutung und Wichtigkeit; trotz ihrer Unbestimmtheit haben sie auf die Folgezeit gewöhnlich einen erstaunlichen Einfluß.

Diese beiden Merkmale machen einen Zustand zu einem mystischen in dem Sinne, wie ich das Wort gebrauche.

Zwei andere Charakteristika treten weniger scharf hervor, sind aber auch meist zu konstatieren. Es sind:

3. Die Unbeständigkeit. Mystische Zustände sind nicht von langer Dauer. Wenige Beispiele ausgenommen, scheint die Zeit einer halben Stunde oder höchstens einer bis zwei Stunden die Grenze zu sein, über welche hinaus sie wieder verblassen und dem gewöhnlichen Bewußtseinsinhalt Platz machen. Oft kann ihre Eigentümlichkeit nachträglich nur unvollkommen ins Gedächtnis zurückgerufen werden. Treten sie aber wieder auf, so erkennt man sie wieder und fühlt, wie sie mit jedem Male reicher und bedeutungsvoller werden.

4. Die Passivität. Das Auftreten mystischer Zustände kann zwar durch bestimmtes Verhalten absichtlich erleichtert werden, z. B. durch Fixierung der Aufmerksamkeit, durch gewisse körperliche Betätigungen oder durch andere in den Handbüchern der Mystik vorgeschriebene Mittel; aber wenn dieser besondere Bewußtseinszustand einmal da ist, hat der Mystiker das Gefühl, als wenn sein eigner Wille in Untätigkeit versetzt sei, und manchmal auch, als werde er von einer höheren Macht ergriffen und getragen. Diese letztere Eigentümlichkeit teilen die mystischen Zustände mit gewissen Erscheinungen von Doppel- oder Wechsel-Persönlichkeit, wie sie im prophetischen Reden, im automatischen Schreiben oder in spiritistischer Ekstase vorliegen. Der entscheidende Unterschied ist aber der, daß diese letzteren Zustände, selbst wenn sie stark ausgeprägt sind, keinerlei Erinnerung an den Vorgang zurücklassen. Sie gewinnen daher auch gewöhnlich gar keine Bedeutung für das innere Leben, sondern bilden gleichsam nur eine Episode in demselben. Mystische Zustände im strengen Sinne des Worts sind dagegen niemals rein episodisch. Es bleibt immer einige Erinnerung an ihren Inhalt und ein tiefes Gefühl von ihrer Bedeutung zurück. Sie bestimmen das innere Leben des Menschen in der Zeit zwischen den erneuten Erscheinungen. Doch ist es schwer,

in dieser Sphäre ganz scharfe Abgrenzungen zu treffen: wir finden alle Arten von Gradabstufungen und Mischungen.

Diese vier Züge betrachte ich also als die charakteristischen Merkmale derjenigen Bewußtseinszustände, die ich als mystisch bezeichne.

Um nun möglichst methodisch zu verfahren, werde ich mit solchen Erscheinungen beginnen, die keine oder nur geringe religiöse Bedeutung haben, und stufenweis zu den religiös bedeutsameren fortschreiten.

Die ersten Anfänge mystischer Erfahrung haben wir da vor uns, wo einem Menschen plötzlich die tiefere Bedeutung eines bekannten Wortes oder Satzes aufgeht. Luther erzählt, als ein Mönch ihm eines Tages die Worte des Glaubensbekenntnisses zurief „ich glaube an die Vergebung der Sünden“, habe er die Schrift in einem ganz neuen Licht gesehen und sich sofort wie neu geboren gefühlt. Es sei ihm gewesen, als habe sich ihm die Tür des Paradieses weit aufgetan. Dies Gefühl der tieferen Bedeutung ist aber nicht notwendig an verstandesmäßige Einsicht gebunden. Einzelne Worte und Wortverbindungen, Lichtwirkungen und musikalische Töne: alle können es erzeugen, wenn das Gemüt danach gestimmt ist. Die meisten von uns erinnern sich wohl noch der wunderbar packenden Macht von Stellen in Gedichten, die wir in der Jugend lasen. Durch sie — nicht durch das reflektierende Denken — drangen das Geheimnis der Welt und der wilde Schmerz des Lebens in unser Herz. Lyrische Poesie und Musik sind überhaupt für uns nur in dem Maße lebendig und bedeutungsvoll, als sie diese undeutlichen Ausblicke in ein Leben gewähren, das über unser eignes hinausragt, uns winkt und lockt und uns doch stets entweicht. Wir sind lebendig oder tot für die ewigen Offenbarungen der Kunst, je nachdem wir diese mystische Empfänglichkeit bewahrt oder verloren haben.

Einen weiteren Schritt auf der Stufenleiter mystischer Erfahrungen bedeutet eine nicht seltene Erscheinung, nämlich das Gefühl, das uns manchmal plötzlich überkommt, als hätten wir dasselbe Erlebnis schon einmal gehabt, als

hätten wir in längst vergangener Zeit an demselben Ort mit denselben Menschen schon einmal dasselbe gesprochen.

James Crichton-Browne hat diesem plötzlichen Eindringen unbestimmter Erinnerungen den technischen Namen „Traumzustände" gegeben[1]. Sie erregen ein Gefühl des Geheimnisvollen, der metaphysischen Zweiheit der Dinge und das Gefühl einer bevorstehenden und doch nie verwirklichten Bereicherung der Erkenntnis. Nach Dr. Crichton-Brownes Meinung hängen sie mit den Störungen des Selbstbewußtseins zusammen, wie sie gelegentlich epileptischen Anfällen vorangehen. Mir scheint, dieser gelehrte Irrenarzt hält sich hier nicht frei von Einseitigkeit und Übertreibung. Er verfolgt die Erscheinung abwärts bis zum Wahnsinn; unser Interesse gilt umgekehrt der Aufwärts-Entwicklung. Hier zeigt sich wieder, wie wichtig es ist, alle Beziehungen einer Erscheinung zu beachten und sie unter den verschiedenen möglichen Gesichtspunkten zu betrachten.

Bei andern Traumzuständen taucht der Mensch noch tiefer unter im mystischen Bewußtsein. Solche Gefühle, wie Charles Kingsley sie im folgenden beschreibt, sind sicherlich — besonders in der Jugend — nicht ungewöhnlich:

„Wenn ich durch die Felder gehe, werde ich manch„mal durch das innere Gefühl bedrückt, daß alles um mich „her eine Bedeutung habe, die ich nur nicht zu erfassen „vermag. Und dies Gefühl, von Wahrheiten umgeben zu „sein, die ich nicht ergründen kann, steigert sich manchmal „zu unbeschreiblichen Schauern der Ehrfurcht. Hast du nie „gespürt, daß du deines wahren Ich mit deinem geistigen „Auge nur in wenigen heiligen Augenblicken gewahr „geworden[2]?"

Tennyson schreibt in einem Brief an B. P. Blood: „Seit meiner Kindheit Tagen habe ich, wenn ich ganz „allein war, oft eine Art wachen Trance-Zustandes gehabt. „Er überkam mich, wenn ich mir selbst meinen Namen

[1]) Vgl. dazu z. B. Bernard-Leroy: L'Illusion de fausse reconnaissance, Paris 1898.

[2]) Charles Kingsley's Life I 55.

„so lange leise vorsprach, bis schließlich, gleichsam durch die „Intensität des Ichbewußtseins, das Ich selbst sich aufzu„lösen und in das unbegrenzte Sein zu verlieren schien. „Das war kein wirrer, sondern ein durchaus klarer, aber „ganz unbeschreiblicher Zustand. Der Tod erschien mir „als eine fast lächerliche Unmöglichkeit, denn der Verlust „der Persönlichkeit erschien nicht als Vergehen, sondern „als das einzig wahre Leben. Ich schäme mich meiner „matten Schilderung; aber ich habe ja gesagt, der Zustand „sei ganz unbeschreiblich [1].“

Einen viel ausgesprocheneren mystischen Zustand schildert J. A. Symonds; vielleicht könnten mehr Menschen, als wir vermuten, aus ihrer eignen Erfahrung Ähnliches berichten. Symonds schreibt:

„Plötzlich, in der Kirche, in Gesellschaft oder beim „Lesen und oft, wenn ich lag und ruhte, fühlte ich „diese Stimmung über mich kommen. Unwiderstehlich „ergriff sie meinen Geist und Willen, dauerte, wie mir „schien, eine Ewigkeit und verschwand mit einer Reihe „schnell auf einander folgender Empfindungen, die dem „Erwachen aus einem Betäubungsschlaf glichen. Etwas „verdroß mich an diesen Zuständen der Verzückung, näm„lich, daß ich mir den Zustand selber nicht beschreiben „konnte. Ich kann auch heute noch keine Worte finden, „um ihn deutlich zu machen. Es war ein allmähliches und „doch schnelles Verschwinden von Raum, Zeit, Empfindung „und all den Erfahrungen, die das ausmachen, was wir so „gern unser Selbst nennen. In dem Maße aber, wie diese „Bedingungen des gewöhnlichen Bewußtseins schwanden, „gewann das Gefühl von einem tiefer liegenden Bewußtsein „an Kraft. Schließlich blieb nichts übrig als das reine, „absolute Ich. Die ganze Außenwelt verlor Gestalt und „Inhalt. Aber das Ich beharrte, und mit furchtbarer Klar„heit begann es an der gesamten Wirklichkeit zu zweifeln; „es schien völlig bereit, die Welt wie Wasserblasen ver-

---

[1]) Memoirs of Alfred Tennyson II, 473. — Professor Tyndall erzählt noch in einem Brief, daß Tennyson über diesen Zustand gesagt habe: „Beim allmächtigen Gott, es gibt keine Täuschung darüber! Es ist keine nebelhafte Ekstase, sondern ein Zustand ehrfürchtigen Erstaunens, verbunden mit absoluter Verstandesklarheit.“

„gehen zu sehen. Und was dann? Die Furcht vor der „kommenden Auflösung, die schreckliche Überzeugung, „daß dieser Zustand das Ende des bewußten Ich sei, das „Gefühl, das Sein bis an den Rand des Abgrundes verfolgt „und das Geheimnis der Maja — der ewigen Illusion — „geschaut zu haben, begann mich wieder aufzurütteln. Die „Rückkehr in den gewöhnlichen Bewußtseinszustand setzte „damit ein, daß ich die Sinnesempfindung wieder erlangte und „daß dann allmählich aber schnell die bekannten Eindrücke „und täglichen Interessen wieder erwachten. Schließlich „fühlte ich mich wieder als menschliches Wesen. Obgleich „das Rätsel des Lebens ungelöst blieb, war ich dankbar „für die Rückkehr von jenem Abgrunde, für diese Befreiung „von einer so schrecklichen Einweihung in die Geheimnisse „des Skeptizismus.

„Solche Zustände hatte ich bis zu meinem 28. Jahr; „zuletzt aber immer seltener. Sie ließen mir schließlich „einen tiefen Eindruck zurück von der trügerischen Unwirk„lichkeit all der Umstände, die das bloß vorstellungs„mäßige Bewußtsein erfüllen. Oft habe ich mich beim „Erwachen aus diesen Zuständen der intensiven Empfindung „des reinen, formlosen Seins ängstlich gefragt: wo ist nun „die Wirklichkeit? Ist es die Starrsucht des glühenden, „untätigen Selbst, das an allem zweifelt und in Furcht „erschaudert, oder sind es diese mich umgebenden Er„scheinungen und Gewohnheiten, die das innere Selbst ver„hüllen und das alltägliche Ich von Fleisch und Blut aus„machen? Ferner: Erzeugen die Menschen selbst solchen „Traum, dessen traumartige Unwirklichkeit ihnen in diesen „bedeutsamen Augenblicken zum Bewußtsein kommt? Was „würde geschehen, wenn das Endstadium des Trance„Zustandes erreicht würde[1]?"

Ein solcher Bericht erinnert sicherlich bereits an pathologische Erscheinungen. Weiter in diese hinein führen uns diejenigen mystischen Zustände, die durch berauschende und betäubende Mittel, besonders durch Alkohol hervorgebracht werden. Die Herrschaft des Alkohols über die Menschen liegt zweifellos in seiner Macht, die mystischen Fähigkeiten der menschlichen Natur anzuregen, die gewöhn-

[1]) H. F. Brown: J. A. Symonds, a Biography, London 1895, S. 29—31.

lich durch die kalte Wirklichkeit und die unerbittliche Kritik der nüchternen Stunden erstickt werden. Die Nüchternheit verengt, trennt, verneint. Trunkenheit weitet, eint, bejaht. Sie bildet in der Tat einen mächtigen Antrieb zur Bejahung im Menschen. Sie führt von der kalten Außenseite in das Herz der Dinge hinein; sie eint für den Augenblick mit der Wahrheit. Nicht aus reiner Verderbtheit gehen die Menschen ihr nach. Den Armen und Ungebildeten ersetzt sie Symphonie-Konzerte und literarische Genüsse. Das trunkene Bewußtsein ist also nur eine bestimmte — freilich pathologisch bedingte — Teilerscheinung des mystischen Bewußtseins.

Lachgas und Äther, besonders Lachgas (hinreichend mit Luft verdünnt) regen das mystische Bewußtsein in einem außerordentlich hohen Grade an. Dem, der sie einatmet, scheint sich immer tiefere Wahrheit zu enthüllen. Diese Wahrheit verblaßt indessen oder entweicht in dem Augenblick, da er sie zu fassen sucht. Und wenn einige Worte, in die sie sich zu kleiden schien, übrig bleiben, so erweisen sie sich als vollständigen Nonsens. Nichtsdestoweniger bleibt das Gefühl, es sei ein tiefer Sinn darin gewesen, und ich kenne mehr als einen Menschen, der überzeugt ist, in Lachgasbetäubungen echte Offenbarungen über die letzte Wirklichkeit erhalten zu haben.

Vor einigen Jahren habe ich selbst einige Beobachtungen über diese Wirkung von Lachgasbetäubung gemacht. Dabei drängte sich mir ein Urteil auf, dessen Richtigkeit mir bis heute unerschüttert geblieben ist. Nämlich dies, daß unser normales, waches Bewußtsein — unser rationales Bewußtsein, wie wir es nennen können — nur eine bestimmte Art von Bewußtsein ist, und daß um dasselbe herum potentielle Bewußtseinsformen liegen, die ganz andersartig und von ihm nur durch ganz dünne Wände geschieden sind. Wir können durchs Leben gehen, ohne ihr Dasein zu ahnen; indes wenn nur das nötige Reizmittel angewendet wird, so zeigen sie sich bei der leisesten Berührung in

voller Deutlichkeit: bestimmte Formen geistigen Lebens, die aller Wahrscheinlichkeit nach eine — uns freilich entzogene — Bedeutung und Wirkungssphäre haben. Keine Gesamtweltanschauung kann eine abschließende sein, die diese andern Bewußtseinsformen ganz unberücksichtigt läßt. Es fragt sich nur, wie man sie berücksichtigen soll, da sie mit dem gewöhnlichen Bewußtsein nicht in Zusammenhang stehen. Doch können sie die Haltung eines Menschen bestimmen, obgleich sie sich nicht in bestimmte Formeln fassen lassen; sie können eine neue Sphäre erschließen, auch wenn sie sich nicht fixieren lassen. In jedem Falle verbieten sie einen voreiligen Abschluß unsrer Betrachtung der Wirklichkeit. Blicke ich auf meine eignen Erfahrungen zurück, so bieten sie in ihrer Gesamtheit eine Art Einsicht, der ich eine metaphysische Bedeutung zuschreiben muß. Ihr Grundton ist entschieden versöhnlich. Es ist, als wenn die Gegensätze der Welt, deren Widerspruch und Widerstreit uns so viel Schwierigkeiten und Unruhe verursachen, alle zu einer Einheit zusammengeschmolzen wären. Sie gehören nicht nur als verschiedene Arten zu ein und derselben Gattung; sondern eine der beiden Arten, und zwar die höhere und bessere, ist selbst die Gattung und zehrt die andere völlig auf. Der Sinn dieses Ausspruchs bleibt nach den Maßstäben der gewöhnlichen Logik dunkel: das weiß ich wohl; doch kann ich mich seiner Wucht nicht ganz entziehen. Ich habe das Gefühl, er müsse etwa das bedeuten, was letztlich die Philosophie Hegels sagen will[1].

Ich sprach vorhin von Bekannten, die an Offenbarungen in der Betäubung glauben. Auch für sie ist es eine

[1]) Kein Leser Hegels kann zweifeln, daß das die ganze Hegelsche Philosophie beherrschende Bewußtsein von einem vollkommenen Wesen, das alles andere in sich aufgesogen hat, durch das Hineinragen ähnlicher mystischer Stimmungen in sein Bewußtsein zu erklären sei, die bei andern Menschen meist unterbewußt bleiben. Der Begriff ist durchaus charakteristisch für die mystische Sphäre, und die Aufgabe, ihn deutlich zu machen, empfing Hegels Intellekt sicherlich von dem mystischen Gefühl.

monistische Einsicht, in der das Andere in seinen verschiedenen Formen in das Eine aufgeht:

„Wir gehen auf in diesem alles durchdringenden Geist, „vergessen alles und werden selbst vergessen. Hinfort ist „jeder alles in Gott. Es gibt nichts Höheres, nichts Tieferes „und nichts Anderes als das Leben, in dem wir gegründet „sind. Das Eine bleibt, das Viele wechselt und vergeht, „und jeder von uns ist das Eine, das bleibt[1]."

Aus diesen Worten klingt bereits die echt religiöse Mystik heraus.

Ich habe vorher J. A. Symonds zitiert. Er berichtet auch von einem mystischen Erlebnis, das durch Chloroform erregt wurde.

„Nachdem das Gefühl des Erstickens und der Starr- „heit vergangen war, schien ich mich zuerst in einem Zu- „stande völliger Verwirrung zu befinden. Dann kamen Blitze „von hellem Licht; bald war es dunkel um mich her, bald „erkannte ich deutlich, was im Zimmer um mich vorging. „Ich meinte, ich sei dem Tode nahe, als meine Seele Gott „erkannte, der deutlich zu mir in Beziehung trat, in durch- „aus persönlicher Realität mit mir verkehrte. Ich fühlte „ihn wie Licht auf mich herniederströmen ... Ich kann „das Entzücken, das ich empfand, nicht beschreiben. Als „ich dann allmählich aus der Betäubung erwachte, kehrte „das alte Bewußtsein meiner Beziehung zur Welt wieder „zurück, und das neue Gefühl meiner Beziehung zu Gott „begann zu schwinden. Plötzlich sprang ich von meinem „Stuhl auf und schrie: Es ist zu schrecklich, gar zu schreck- „lich! Ich wollte sagen, ich könne die Enttäuschung nicht „ertragen. Dann warf ich mich auf den Boden und erwachte „schließlich mit Blut bedeckt und rief meinen beiden „erschrockenen Ärzten zu: Warum haben Sie mich nicht „getötet? Warum haben Sie mich nicht sterben lassen? „Bedenken Sie nur: in dieser langen Ekstase, die mich über „Zeit und Vergänglichkeit erhob, Gott in all seiner Reinheit, „Güte, Wahrheit und unendlichen Liebe erlebt zu haben, „und nun zu erkennen, daß es gar keine Offenbarung war, „sondern daß ich von einer übermäßigen Erregung meiner „Nerven genarrt worden bin!

„Doch die Frage bleibt bestehen: Ist es möglich, daß

---

1) Benjamin Paul Blood: The Anaesthetic Revelation and the Gist of Philosophy, Amsterdam 1874, S. 35 f.

„das innere Realitätsgefühl, welches das gewöhnliche Be-
„wußtsein physischer Beziehungen ablöste, während mein „Körper für äußere Eindrücke unempfindlich war, keine „Täuschung, sondern ein wirkliches Erlebnis war? Ist es „möglich, daß ich in jenem Augenblick erlebte, was einige „Heilige nach ihrer Aussage stets erleben: die unbeschreibliche, „aber unbezweifelbare Gewißheit der Gegenwart Gottes[1]?"

Damit sind wir nun bei der echten und rein-religiösen Mystik angelangt. Symonds Frage führt uns zu jenen Beispielen zurück, die ich in dem Kapitel über die Realität des Unsichtbaren zitierte, nämlich zu denen von der plötzlichen Vorstellung der unmittelbaren Gegenwart Gottes. Die Erscheinung ist — in der einen oder in der andern Form — nicht ungewöhnlich. Trine schreibt:

„Ein bekannter Polizeibeamter hat mir erzählt, oft „überkomme ihn im Dienst oder auf seinem Wege nach „Hause ein so lebendiges Gefühl von seiner Einheit mit „der unendlichen Macht, und dieser Geist des unendlichen „Friedens erfülle ihn so vollständig, daß er kaum ruhig „weiter gehen könne, so heiter, ja ausgelassen mache ihn „dies auf ihn einströmende Gefühl[2]."

Gewisse Natureindrücke scheinen besonders geeignet, solche mystischen Stimmungen zu erwecken[3]: die bedeutsamsten Beispiele, die ich gesammelt habe, sind Erinnerungen an Erlebnisse im Freien. Die Literatur hat diese Tatsache oftmals gefeiert; man vergleiche z. B. in Amiels Journal Intime:

„Werde ich je wieder so wunderbare Träume haben „wie manchmal in früheren Tagen? Einst hatte ich sie in „meiner Jugend, als ich beim Sonnenaufgang in den Ruinen „des Schlosses von Faucigny saß. Dann wieder im Gebirge

---

[1]) A. a. O. S. 78—80.

[2]) In Tune with the Infinite, S. 137.

[3]) Der „Allumfasser" scheint dann den Gott der Einzelseele zu absorbieren. Ich entnehme das Folgende Starbucks Handschriftensammlung: „Ich hatte nie das Bewußtsein von der Gegenwart Gottes verloren, bis ich am Fuß des Niagara-Falles stand. Da verlor ich es in der Unermeßlichkeit dessen, was ich sah. Ich verlor auch mich selbst; ich fühlte mich als Atom, viel zu klein, als daß der allmächtige Gott mich beachten könnte."

„zur Zeit der Mittagssonne oberhalb von Lavey, als ich „unter einem Baum lag und drei Schmetterlinge mich um- „spielten. Und noch einmal in der Nacht an der sandigen „Küste des Ozeans, als ich im Sand auf dem Rücken lag „und mein Auge die Milchstraße verfolgte. Großartige, „weite, unsterbliche kosmogonische Träume: man reicht „bis zu den Sternen und ist im Besitz des Unendlichen! „Göttliche Augenblicke, Stunden des Entzückens, in denen „unsere Gedanken von einer Welt zur andern fliegen und „das große Rätsel durchdringen, da unser Sinnen so ruhig „und tief ist wie das Meer und so still und endlos wie das „blaue Firmament . . . Augenblicke eines unmittelbaren „Anschauens, in denen man sich so groß wie das Universum „und so erhaben wie ein Gott fühlt . . . Was für Stunden! „Was für Erinnerungen! Die Spuren, die sie hinterlassen, „genügen, um uns mit Glauben und Begeisterung zu erfüllen. „Es ist, als ob der Heilige Geist uns heimgesucht hätte [1]."

Eine ganz ähnliche Äußerung finden wir in den interessanten Memoiren der deutschen Idealistin Malwida v. Meysenbug:

„Ich war allein am Meeresufer, als mich alle diese „Gedanken befreiend und versöhnend umfluteten. Und „wieder, wie einst in fernen Tagen in den Alpen der „Dauphiné, trieb es mich, hier niederzuknien vor der un- „begrenzten Flut, dem Sinnbild des Unendlichen. Ich fühlte, „daß ich betete, wie ich nie zuvor gebetet hatte, und er- „kannte nun, was das eigentliche Gebet ist: Einkehr aus „der Vereinzelung der Individuation heraus in das Bewußt- „sein der Einheit mit allem, was ist; niederknien als das „Vergängliche und aufstehen als das Unvergängliche. Erde, „Himmel und Meer erklangen wie in einer großen, welt- „umfassenden Harmonie. Mir war es, als umgäbe mich „der Chor aller Großen, die je gelebt. Ich fühlte mich eins „mit ihnen und es schien mir, als hörte ich ihren Gruß: „‚Auch du gehörst mit in die Zahl der Überwinder [2].'"

Eine berühmte Stelle aus Walt Whitman kann als klassischer Ausdruck dieser gelegentlich und vereinzelt auftretenden Form mystischer Erfahrung gelten.

---

[1]) F. Amiel, Fragments d'un Journal Intime, 1883, I, S. 43f.

[2]) Memoiren einer Idealistin, 5. Aufl. 1900, 3. Bd. S. 166. — Jahrelang hatte sie ihrer materialistischen Weltanschauung wegen nicht beten können.

„Ich glaube an dich, meine Seele ... Komm mit mir „hinaus ins Freie; löse das Band deiner Zunge! ... Sprich „nur leise mit mir, ich liebe das Summen deiner sanften „Stimme. So lagen wir einst an einem lichten Sommer- „morgen. Bald waren um mich der Friede und die Er- „kenntnis, die über alle irdische Weisheit erhaben sind. Ich „fühlte mich in Gottes Hand; ich wußte, der Geist Gottes „sei meinesgleichen, und alle Menschen, die je gelebt „hatten, meine Brüder und Schwestern. Und ich erkannte „die Liebe als Grund der Schöpfung."

Ein letztes Beispiel entnehme ich der Autobiographie J. Trevors [1].

„An einem strahlenden Sommermorgen gingen meine „Frau und meine Knaben in die unitarische Kapelle in „Macclesfield. Es war mir unmöglich, sie zu begleiten. „Den Sonnenschein auf den Bergen zu verlassen, zur Kapelle „hinabzugehen, wäre mir wie ein zeitweiliger geistiger Selbst- „mord erschienen. Ich bedurfte neuer Gedanken und An- „regung. So ließ ich denn — zaudernd und traurig — „Frau und Kinder allein in die Stadt hinuntergehen, während „ich mit meinem Stock und meinem Hund weiter bergauf „stieg. Dank der Herrlichkeit des Morgens und der Schön- „heit von Berg und Tal verlor sich bald meine Traurigkeit. „Fast eine Stunde weit ging ich den Weg entlang, dann „kehrte ich wieder um. Auf dem Heimweg fühlte ich mich „plötzlich und unversehens im Himmel. Es war ein inner- „licher Zustand von Friede, Freude und unbeschreiblich „fester Zuversicht, begleitet von dem Gefühl, als wäre ich „von lauen Lichtfluten umflossen; gerade als wenn die äußere „Luft diese innerliche Wirkung gehabt hätte. Es war ein „Gefühl, als wäre ich über meinen Körper hinausgewachsen, „obgleich meine Umgebung mir durch das helle Licht, in „dem ich selber stand, nur um so deutlicher und gleichsam „näher war als vorher. Diese tiefe Erregung währte, wenn- „gleich nach und nach schwächer werdend, bis zu meiner „Heimkehr, ja noch länger an und schwand nur ganz all- „mählich."

Der Verfasser fügt hinzu, er habe später noch öfter ähnliche Erfahrungen gehabt und kenne sie nun genau:

„Das innerliche Leben rechtfertigt sich selbst vor denen, „die es leben; aber was können wir denen sagen, die uns

---

[1]) My Quest for God, London 1897, S. 268f.

„nicht verstehen? So viel wenigstens, daß es ein Leben ist, „dessen Erfahrungen sich dem Betreffenden als wahr er- „weisen, weil sie ihm verbleiben, wenn sie in innigste Be- „rührung mit den objektiven Realitäten des Lebens ge- „bracht werden. Träume bestehen diese Prüfung nicht: „wir erwachen und wissen, daß es nur Träume waren. Auch „die Phantasien eines überarbeiteten Gehirns bestehen die „Probe nicht.

„Diese höchsten Erfahrungen von Gottes Gegenwart „waren entweder selten und kurz — blitzartige Erleuch- „tungen, die mich zu dem Ausruf zwangen: ‚Das ist Gott‘ „— oder es waren Zustände von weniger intensiver Erregung „und Erkenntnis, die dann nur allmählich vergingen. Ich „habe den Wert dieser Erscheinungen ernsthaft geprüft. „Zu niemandem habe ich davon gesprochen, damit man „nicht sagen solle, ich baue mein Leben und meine Arbeit „auf reine Hirngespinste. Aber ich finde, daß sie sich bei „jeder Prüfung und Probe als die wirklichsten Erfahrungen „meines Lebens bewähren, als Erfahrungen, die alle früheren „Erfahrungen erklärt, gerechtfertigt und zusammengefaßt „haben. In der Tat, ihre Realität und ihre weit reichende „Bedeutung werden mir immer klarer und deutlicher.

„Als sie kamen, lebte ich ein durchaus volles, starkes, „gesundes und tiefes Leben. Ich suchte sie nicht. Was „ich mit Entschlossenheit suchte, war, mein eignes Leben „intensiver zu leben, wie immer die Welt darüber urteilen „möchte. Jene Realgegenwart Gottes überkam mich in „Zeiten realster Lebensführung: aus ihr heraus versank ich „in den unendlichen Ozean der Liebe Gottes [1].“

Nach solchen Zeugnissen darf meines Erachtens niemand — auch derjenige nicht, der für seine Person gar nicht mystisch veranlagt ist, bestreiten oder bezweifeln wollen, daß mystische Erlebnisse als Bewußtseinszustände von ganz besonderer Art existieren, und daß sie bei denen, die sie erleben, einen tiefen Eindruck hinterlassen. Dr. Bucke, ein Irrenarzt aus Kanada, gibt den besonders charakteristischen Erscheinungen dieser Art den Namen „kosmisches Bewußt- sein“ und sagt dann weiter: „Das kosmische Bewußtsein ist in seinen bedeutsamsten Erscheinungen nicht lediglich eine Weitung des allgemein-menschlichen Selbstbewußtseins,

[1]) A. a. O. S. 256. 257.

sondern es ist durch das Hinzukommen einer neuen Funktion bedingt, die von jeder andern eines Durchschnittsmenschen ebenso verschieden ist, wie das Selbstbewußtsein an seinem Teil von jeder Funktion der höheren Tiere."

„Das Hauptmerkmal des kosmischen Bewußtseins ist „zunächst eben ein Bewußtsein vom Kosmos d. h. vom „Leben und von der Ordnung im Universum. Begleitet „wird dies kosmische Bewußtsein von einer intellektuellen „Erleuchtung, welche schon an sich genügen würde, den „Menschen auf eine neue Daseinsstufe zu erheben, ihn fast „zum Repräsentanten einer neuen Art zu machen. Weiter „kommt ein Zustand moralischer Begeisterung hinzu, ein „unbeschreibliches Gefühl von Erhebung, Weitung, Freudig- „keit und eine Schärfung des sittlichen Bewußtseins, die „ebenso auffallend und noch wichtiger ist als die Erhöhung „der intellektuellen Kraft. Und hiermit verbindet sich „schließlich noch, was man wohl als ‚Unsterblichkeitsgefühl' „oder ‚Bewußtsein ewigen Lebens' bezeichnen kann, d. h. „nicht die Überzeugung, es einst zu erlangen, sondern das „Bewußtsein, es bereits zu besitzen [1]."

Dr. Buckes Selbsterlebnis eines typischen Falls von kosmischem Bewußtsein führte ihn dazu, es auch bei andern Personen zu studieren. Er hat seine Beobachtungen in einem höchst interessanten Buche niedergelegt, dem ich den folgenden Bericht über seine Erfahrungen entnehme.

„Ich war am Abend mit zwei Freunden in einer großen „Stadt zusammen gewesen; wir hatten Poetisches und „Philosophisches gelesen und besprochen. Um Mitternacht „trennten wir uns, und ich hatte dann noch eine lange „Fahrt bis nach Hause. Mein Geist, der noch unter dem „Einfluß der Gedanken, Bilder und Gefühle stand, die „durch das Gelesene und durch unsere Gespräche wach „gerufen worden, war ruhig und friedlich. Ich war in „einem Zustande stillen, fast passiven Genießens. Wie von „selbst zogen die Gedanken, Bilder und Gefühle durch „meinen Geist dahin. Da fand ich mich plötzlich ohne „irgend ein vorhergegangenes Anzeichen in eine feurige „Wolke eingehüllt. Einen Augenblick dachte ich an Feuer, „an einen großen Brand irgendwo in der Nähe; dann aber

[1]) Cosmic Consciousness: a study in the evolution of the human Mind, Philadelphia 1901, S. 2.

„merkte ich, daß das Feuer in mir selbst war. Gleich „darauf überkam mich ein Gefühl unaussprechlicher Freude „und Wonne. Auch folgte unmittelbar eine intellektuelle „Erleuchtung, die ich nicht zu beschreiben vermag. Jedenfalls gewann ich — nicht einfach durch Glauben, vielmehr „durch Anschauung — die Überzeugung, daß das Universum „nicht tote Materie sei, sondern lauter Bewegung und „Leben. Ich wurde mir des ewigen Lebens in mir selber „bewußt. Nicht daß ich überzeugt ward, dereinst das ewige „Leben zu erlangen, nein, ich hatte das Bewußtsein, es „schon zu besitzen. Ich erkannte, daß alle Menschen unsterblich sind, daß die kosmische Ordnung eine derartige ist, „daß alles ohne Frage zum Besten der Einzelnen und der „Gesamtheit zusammenwirkt, daß das Grundprinzip der „Welt, ja aller Welten, Liebe ist, und daß das Glück jedes „Einzelnen und der Gesamtheit letzten Endes absolut gewiß „ist. Die Vision dauerte nur wenige Sekunden; dann war „sie verschwunden. Aber die Erinnerung an sie und das „Gefühl von der Wirklichkeit des Geschauten ist mir das „Vierteljahrhundert hindurch geblieben, das seither verflossen ist. Ich erkannte die Wahrheit dessen, was die „Vision mir gezeigt hatte: ich war zu einem Standpunkt „gelangt, von dem aus ich sah, daß es wahr sein müsse. „Diese Anschauung, diese Überzeugung, ja ich kann sagen, „dies Bewußtsein habe ich nie wieder — auch nicht in „Zeiten der tiefsten Niedergeschlagenheit — verloren[1]."

Soviel von dem sporadisch auftretenden kosmischen oder mystischen Bewußtsein. Wir wenden uns jetzt zur Besprechung derjenigen Mystik, die in bestimmten Religionsgemeinschaften als Bestandteil des religiösen Lebens methodisch gepflegt wird. Hindus, Buddhisten, Mohammedaner und Christen: sie alle bieten uns dafür Belege.

In Indien ist die Schulung in mystischer Anschauung seit undenklichen Zeiten unter dem Namen Yoga bekannt. Yoga bedeutet die vom einzelnen Individuum erlebte Vereinigung mit der Gottheit. Sie gründet sich auf beharrliche Übung, und die Vorschriften über Diät, Körperhaltung, Atmen, intellektuelle Konzentration und moralische Zucht weichen in den verschiedenen Systemen nur leicht

---

[1]) a. a. O. S. 7. 8.

von einander ab. Der Yogi oder Schüler, der hierdurch die aus seiner niederen Natur stammenden Flecken getilgt hat, tritt in einen Zustand ein, der Samâdhi genannt wird, und „schaut Dinge, die kein Instinkt und kein Verstand je begreifen kann."

Er erkennt:

„daß das geistige Leben einen höheren, dem Verstand „nicht zugänglichen Seinszustand hat, einen überbewußten „Zustand, und daß dieser höhere Zustand auch eine höhere „Erkenntnis mit sich bringt. Alle verschiedenen Stufen „der Yoga haben den Zweck, uns technisch-methodisch in „den überbewußten Zustand oder Samâdhi zu bringen ... „So wie unbewußtes Tun unter dem bewußten steht, so „gibt es ein andres Tun, das über dem bewußten steht „und das nicht von selbstsüchtigem Gefühl begleitet ist ... „Dann gibt es kein Gefühl des Selbst mehr, der Geist wirkt „wunschlos, frei von aller Unruhe, ziellos und körperlos. „Dann leuchtet die Wahrheit in vollem Glanz, und wir er- „kennen uns — denn Samâdhi liegt potentiell in uns allen „— als das, was wir wirklich sind, als frei, unsterblich, „allmächtig, losgelöst vom Endlichen und seinem Wider- „spruch von Gut und Böse, als identisch mit dem Atman, „der Weltseele [1]."

Hin und wieder soll es vorkommen, daß jemand ohne vorherige Schulung in diesen überbewußten Zustand gelangt, aber dann sei er nicht rein. Die Probe der Reinheit ist wie unser Urteil über den Wert der Religion eine empirische: ihre Früchte müssen sich als gut erweisen. Es heißt, wenn ein Mensch aus Samâdhi komme, so bleibe er „erleuchtet, ein Weiser, ein Prophet, ein Heiliger; sein ganzes Wesen sei umgewandelt, sein Leben verändert und erleuchtet [2]."

---

[1]) Die Zitate sind aus Vivekananda, Raja Yoga, London 1896. Die vollständigste Quelle über Yoga ist das von Vihari Lala Mitra übersetzte Werk: Yoga Vasishta Maha Ramayana, 4 Bde., Kalkutta 1891—99.

[2]) Vgl. das sehr günstige Urteil von Karl Kellner: Yoga, Eine Skizze, München 1896, S. 21. Kellner vergleicht die Wirkungen der Yoga mit denjenigen hypnotischer und ähnlicher Zustände und betont die starke Verschiedenheit beider, und zwar durchaus zu-

Ebenso wie die Hindus gebrauchen auch die Buddhisten das Wort „Samâdhi“; aber für die höheren Stadien der Kontemplation haben sie noch das besondere Wort „Dhyana“. Es scheint vier verschiedene Stufen in der Dhyana zu geben. Die erste Stufe wird dadurch erreicht, daß man die Gedanken fortwährend auf einen Punkt richtet. Sie schließt das Begehren aus, aber nicht Unterscheidung oder Urteil; es ist noch ein intellektueller Zustand. Auf der zweiten Stufe hören alle intellektuellen Funktionen auf; es bleibt ein Gefühl der Einheit und der mit ihr gegebenen Befriedigung. Auf der dritten Stufe fällt auch die Befriedigung weg; es tritt Gleichmütigkeit (Indifferenz) auf, verbunden allein mit „Gedächtnis“ und „Selbstbewußtsein“. Auf der vierten Stufe werden Gleichmütigkeit, Gedächtnis und Selbstbewußtsein zur Vollendung gebracht. [Was „Gedächtnis“ und „Selbstbewußtsein“ in dieser Verbindung eigentlich bedeuten, ist zweifelhaft. Es können nicht jene Fähigkeiten des niederen Lebens sein, die wir kennen.] Es werden noch höhere Stufen der Kontemplation erwähnt, eine Region, wo nichts existiert, von der der Anschauende sagt: „dort existiert absolut nichts“ und dort verweilt. Dann erreicht er eine andre Region, von der er sagt: „dort gibt es weder Denken noch Nicht-Denken“, und bei ihr verweilt er abermals. Dann wieder eine andere Region, in der er endgiltig verbleibt, da er an das Ende des Denkens und Wissens gekommen ist. Dies scheint, wenn es noch nicht das Nirvana selbst ist, demselben doch so nahe zu kommen, wie es in diesem Leben nur möglich ist[1].

In der mohammedanischen Welt wird die Mystik von der Sufi-Sekte und verschiedenen Derwisch-Gemeinschaften

---

gunsten der ersteren. Die Yoga mache aus ihren echten Jüngern gute, gesunde und glückliche Menschen, wirkliche „Charaktere“ mit festem, selbstbestimmtem Willen. So sei der Yogi durch andere nur sehr schwer zu beeinflussen und also von einem „Medium“ so verschieden wie nur möglich.

[1]) Vgl. C. F. Koeppen: Die Religion des Buddha, Berlin 1857, I 585 ff.

gepflegt. Die Sufis existieren schon seit den frühsten Zeiten des Islam in Persien, und da ihr Pantheismus zu dem strengen Monotheismus des arabischen Geistes in schroffstem Widerspruch steht, so hat man wohl gemeint, der Sufismus müsse aus der Hindu-Religion in den Islam übertragen worden sein. Wir Christen kennen den Sufismus wenig, da seine Geheimnisse nur den Eingeweihten enthüllt werden.

Al-Ghazzali, ein persischer Philosoph und Theologe, der im elften Jahrhundert lebte und als einer der größten Gelehrten des Islam gilt, hat uns eine der wenigen Selbstbiographien hinterlassen, die sich außerhalb der christlichen Literatur finden. Es ist sonderbar, daß eine literarische Spezies, die bei uns so reichlich vorhanden ist, sich sonst so selten findet. Das Fehlen rein persönlicher Bekenntnisse bildet eine Hauptschwierigkeit für den, der das innere Leben fremder Religionen kennen lernen möchte und doch lediglich auf literarische Zeugnisse angewiesen ist.

M. Schmölders hat einen Teil der Selbstbiographie Al-Ghazzalis ins Französische übertragen[1]:

„Die Methode der Sufis", heißt es da, „zielt darauf „ab, das Herz von allem, was nicht Gott ist, loszulösen „und ihm als einzige Beschäftigung die Betrachtung des „göttlichen Wesens zu geben. Da mir die Theorie leichter „zugänglich war als die Praxis, studierte ich, bis ich alles „wußte, was durch Studium und durch Hörensagen zu „erlernen ist. Dann aber erkannte ich, daß das eigentlich „Charakteristische ihrer Methode durch kein Studium, „sondern allein durch Begeisterung, Ekstase und Umwand„lung der Seele zu erfassen ist. Man überlege nur, wie „verschiedene Dinge es sind, Gesundheit und Sattheit defi„nieren zu können, auch ihre Ursachen und Bedingungen „zu kennen, und selber gesund und satt zu sein! Oder „welch ein Unterschied, zu wissen, worin Trunkenheit be„steht, und selbst betrunken zu sein! Ganz ähnlich liegt „es nun auch hier: ein anderes ist es, das Wesen der Ent„haltsamkeit zu beschreiben, ein anderes selber enthaltsam „zu sein und seine Seele von der Welt losgelöst zu haben.

[1]) Vgl. auch D. B. Macdonald: The Life of Al-Ghazzali in the Journal of the American Oriental Society, 1899, Bd. 20, S. 71.

„So hatte ich alles gelernt, was Überlieferung mich vom „Sufismus lehren konnte. Was mir aber noch fehlte, „konnte weder durch Studium, noch durch den Bericht „anderer erfaßt werden, sondern allein durch ekstatische „Begeisterung und fromme Lebensführung. Ich dachte „über meine Lage nach und fand mich überall gebunden. „Versuchungen, wohin ich blickte! Ich prüfte auch meine „wissenschaftliche Arbeit und fand, sie war unrein vor „Gott; denn ich erkannte nun, daß all mein Streben darauf „gerichtet war, meinen eignen Ruhm zu erhöhen.“ [Weiter berichtet er, wie er noch sechs Monate lang zögerte, sein früheres Leben in Bagdad aufzugeben, bis er schließlich krank wurde und zwar eine Zungenlähmung bekam.] „Als „ich dann meiner Schwachheit recht inne ward, gab ich „meinen eignen Willen ganz auf und warf alles auf Gott „wie ein Elender, der keine Zuflucht mehr hat. Er ant-„wortete mir wie jedem Unglücklichen, der ihn anruft. Es „fiel mir jetzt nicht mehr schwer, Ehre, Reichtum und „Familie aufzugeben. So verließ ich Bagdad, behielt von „meinem Vermögen nur so viel, als zu meinem Unterhalt „unerläßlich war, und verteilte den Rest. Ich ging nach „Syrien und verweilte dort etwa zwei Jahre lang. Ich „lebte zurückgezogen und einsam, ohne eine andere Be-„schäftigung als die, meine Wünsche und Leidenschaften „zu bekämpfen, meine Seele zu reinigen, meinen Charakter „zu vervollkommnen, mein Herz für das Nachdenken über „Gott vorzubereiten, und zwar alles nach den Anweisungen, „die ich in den Büchern der Sufis gelesen hatte.

„Diese Zurückgezogenheit erhöhte nur meinen Wunsch, „in der Einsamkeit zu leben, mein Herz ganz zu reinigen „und es für die Betrachtung Gottes zu bereiten. Aber die „Wechselfälle der Zeit, die Familienangelegenheiten, die „Notwendigkeit, mich zu erhalten, änderten in mancher „Hinsicht meinen anfänglichen Plan und erlaubten mir ein „ganz einsames Leben nicht. Ich war — einige wenige „Stunden ausgenommen — noch nie in vollständiger Ver-„zückung gewesen; doch hoffte ich, diesen Zustand noch „zu erreichen. Jedesmal, wenn mich etwas abseits führte, „suchte ich wieder umzukehren. So vergingen zehn Jahre. „In dieser Einsamkeit hatte ich Offenbarungen, die ich „weder beschreiben noch andeuten kann. Nur soviel ver-„mag ich zu sagen: ich erkannte als ganz sicher, daß die „Sufis auf Gottes Wegen wandeln. Ob sie ihr Leben in „Tätigkeit oder in Ruhe zubringen, immer werden sie von

„prophetischem Licht erleuchtet. Die erste Aufgabe für „einen Sufi ist die, sein Herz von allem zu reinigen, was „nicht Gott ist.

„Ein weiterer Schritt zu dem kontemplativen Leben „besteht in den demütigen Gebeten, die aus dem glühen- „den Herzen aufsteigen, und in dem Nachdenken über „Gott, das die Seele ganz ausfüllt. In Wirklichkeit ist dies „aber nur der Anfang des Sufilebens; das Ende desselben „ist völliges Versunkensein in Gott. Alles, was vorher- „geht, ist sozusagen nur die Schwelle des neuen Lebens. „Zuerst haben die Sufis Offenbarungen in so deutlichen „Gestalten, daß sie mit wachen Sinnen die Engel und die „Seelen der Propheten sehen. Sie hören ihre Stimmen „und erhalten Gnadenbeweise von ihnen. Dann aber erhebt „sich der Zustand der Verzückung von der Vorstellung von „Formen und Gestalten zu einem Grade, der über allen „Ausdruck erhaben ist und den kein Mensch sich unter- „fangen kann zu schildern, ohne sich schwerer Sünde „schuldig zu machen.

„Wer nie in solchen Zustand der Verzückung geraten „ist, der kennt die wahre Natur des Prophetismus nur dem „Namen nach. Wie es Menschen gibt, die mit einem reichen „Gefühlsvermögen begabt sind, aber alles abweisen, was „ihnen auf objektivem und rein verstandesmäßigem Wege „dargeboten wird, so gibt es auch Verstandesmenschen, „die alles meiden, was durch inneres Schauen vermittelt „wird. Ein Blinder kennt die Farben nur vom Hörensagen. „Doch macht Gott den Menschen das Wesen des Prophetis- „mus verständlich, indem er ihnen allen einen Zustand „gibt, der jenem in wesentlichen Zügen gleich ist. Dieser „Zustand ist der Schlaf. Wenn man jemandem, der ihn „nicht kennte, erzählen würde, daß es Menschen gibt, die „zu Zeiten ohnmächtig werden, so daß sie den Toten ähneln, „und die [im Traume] doch verborgene Dinge schauen, so „würde er es nicht glauben [und seine Gründe dafür an- „geben]. Und doch würden seine Gründe durch die tat- „sächliche Erfahrung widerlegt werden. Wie der Verstand „eine Stufe des menschlichen Lebens darstellt, da sich das „intellektuelle Auge öffnet und mancherlei erkennt, was „den Sinnen unzugänglich bleibt, so werden dem prophetisch „Begabten Dinge enthüllt, die dem Verstande stets uner- „reichbar sind. Die Haupteigentümlichkeiten des Prophe- „tismus sind nur während der Verzückung von denen, die „das Sufileben führen, wahrnehmbar. Der Prophet ist mit

„Eigenschaften begabt, die dir fremd sind, die du daher „unmöglich verstehen kannst. Wie solltest du ihre wahre „Natur kennen, da man nur kennt, was man versteht? . . . „Aber die Verzückung, die man nach der Methode der Sufis „erreicht, kommt einem unmittelbaren Anschauen gleich; es „ist, als ob man die Gegenstände mit der Hand berührte[1]."

Diese Unmittelbarkeit der Verzückung ist der Grundton aller Mystik. Die mystische Wahrheit existiert nur für den, der die Verzückung erlebt, für keinen andern. Darin, sagte ich, gleicht sie mehr der Einsicht, die uns durch das Gefühl vermittelt wird, als der, die wir durch begriffliches Denken erringen. Es ist ja eine Binsenwahrheit der Metaphysik, daß Gotteserkenntnis nicht durch logisches Schließen, sondern nur durch inneres Anschauen erworben wird, d. h. daß sie mehr nach Analogie des unmittelbaren Gefühlslebens als nach Analogie von Lehr- und Schlußsätzen zu gewinnen ist. Aber die unmittelbaren Gefühle der Durchschnittsmenschen haben keinen andern Inhalt als den, welchen die fünf Sinne liefern, und wir haben schon gehört und werden es auch weiterhin noch hören, daß die Mystiker jeden Anteil der Sinne an der höchsten Art von Erkenntnis, die ihnen in der Verzückung wird, bestreiten.

In der christlichen Kirche hat es immer Mystiker gegeben. Wohl sind manche von ihnen stets mißtrauisch angesehen worden, aber andere haben selbst von kirchlichen Autoritäten volle Anerkennung erlangt. Ihre Erfahrungen sind zur Richtschnur für ein ausgebautes mystisches System geworden, in dem alles Echte seinen Platz findet[2]. Die Grundlage des Systems bildet das Gebet oder religiöse Betrachtung, die methodische Erhebung der Seele zu Gott. Durch die Übung des Gebetes können die höheren Stufen der mystischen Erfahrung erreicht werden. — Seltsamer-

---

[1]) A. Schmölders: Essai sur les doctrines philosophiques chez les Arabes, Paris 1842, S. 54—68.

[2]) Vgl. Görres: Christliche Mystik; Ribet: Mystique Divine, 2 Bde., Paris 1890. Noch vollständiger in der Systematik ist die „Mystica Theologia" von Vallgornera, 2 Bde., Turin 1890.

weise hat der Protestantismus alle Methodik in dieser Beziehung aufgegeben. Es ist den Anhängern der „Gemütskur" vorbehalten geblieben, die methodische Regelung der religiösen Meditation wieder in unser religiöses Leben einzuführen.

Das Erste, was im Gebet erstrebt wird, ist die Loslösung des Geistes von äußeren Eindrücken, da diese der Konzentrierung der Gedanken auf ideale Ziele entgegen sind. Handbücher, wie des heiligen Ignatius „Geistliche Übungen", empfehlen dem Schüler, die äußeren Eindrücke durch stufenweis fortschreitende Bemühungen, sich heilige Dinge oder Vorgänge vorzustellen, zurückzudrängen. Der höchste Grad dieser Art von Selbst-Disziplinierung würde ein halb halluzinationsmäßiger Mono-Ideismus sein — z. B. der Art, daß das Bild Christi vom Geist ausschließlich Besitz nimmt. Solche Imaginationen — teils in realer, teils in symbolischer Bedeutung verstanden — spielen in der Mystik eine ungeheuer große Rolle[1]. Aber in gewissen Fällen können sie auch ganz fortfallen; ja in der höchsten Ekstase ist das sogar das Gewöhnliche. Der Bewußtseinszustand läßt sich dann durch Worte nicht beschreiben. Darin stimmen alle mystischen Lehrer überein. Johannes vom Kreuz z. B., einer der hervorragendsten, beschreibt den Zustand der „Einheit der Liebe", der durch düstere Kontemplation erreicht werde, folgendermaßen: Die Gottheit durchdringt die Seele, aber in so wunderbarer Weise, daß diese keinen Ausdruck dafür finden und durch kein Mittel, durch keinen Vergleich die Erhabenheit der Weisheit und die Zartheit des Gefühls, von dem sie erfüllt werde, veranschaulichen könne.

„Wir empfangen diese mystische Erkenntnis Gottes „nicht durch Bilder oder bildliche Darstellungen, deren

---

[1]) M. Récéjac rechnet sie in seinem Buch: Fondements de la Connaissance Mystique (Paris 1897, S. 66) direkt zum Wesen der Mystik. Er definiert die letztere als das Streben, sich dem Absoluten „moralement et par voie de symboles" zu nähern. Aber es gibt zweifellos auch mystische Zustände, für die vorstellungsmäßige Symbole keine Rolle spielen.

„unser Geist sich sonst bedient. Da nun die Sinne und „die Einbildungskraft nicht mit im Spiel sind, so erhalten „wir durch diese Erkenntnis weder Gestalt noch Zeichen; „auch können wir keinen Bericht darüber geben, noch etwas „als Gleichnis heranziehen; und doch dringt diese geheimnis- „volle und süße Weisheit tief in unsre innerste Seele. „Man denke sich einen Menschen, der etwas zum erstenmal „in seinem Leben sieht. Er kann es verstehen, gebrauchen „und genießen, aber er weiß es weder zu benennen, noch „zu beschreiben, obwohl es nur ein reines Sinnending ist. „Um wieviel weniger wird er das können, wenn es über „die Sinne hinausgeht. Das ist die Eigentümlichkeit der „göttlichen Sprache. Je innerlicher, geistiger und über- „sinnlicher sie ist, je mehr geht sie über die Sinne hinaus, „sowohl über die inneren als über die äußeren und erlegt „ihnen Schweigen auf. Die Seele fühlt sich dann wie in „einer großen, tiefen Einsamkeit, zu der nichts Geschaffenes „Zugang hat, in einer unendlichen, grenzenlosen Einöde, „einer Einöde, die um so köstlicher ist, je einsamer sie ist. „In diesem Abgrund der Weisheit wächst die Seele, indem „sie aus den Quellen der Erkenntnis der Liebe trinkt und „erkennt, daß unsere Worte, so erhaben und gelehrt sie „auch sein mögen, doch ganz gemein, nichtssagend und „ungeeignet sind, wenn wir sie auf göttliche Dinge an- „wenden wollen [1]."

Auf die weiteren Einzelheiten der verschiedenen Stufen des mystischen Lebens, wie sie von katholischen Schriftstellern dargelegt werden, gehe ich nun aber nicht ein, da sie für unsern Zweck bedeutungslos sind. Ebenso übergehe ich hier die Gesichts- und Gehörs-Halluzinationen, die Stigmatisierung, das „Schweben" und ähnliche Erscheinungen, die vielfach von Mystikern berichtet werden: denn eine wesentlich und spezifisch mystische Bedeutung haben sie alle nicht. Wenn sie bei Personen von nichtmystischer Gemütsart vorkommen, wie es oft der Fall ist, so treten sie ohne jedes Bewußtsein von Erleuchtung auf. Die innere Erleuchtung ist aber für uns das wesentliche Merkmal der mystischen Zustände. Ihre Bedeutung für die Erkenntnis und ihr Offenbarungswert interessierten

[1]) Saint Jean de la Croix: La Nuit obscure de l'Ame II, Kap. 17, in: Vie et Oeuvres, 3. Aufl., Paris 1893, Bd. 3, S. 428—432.

uns in erster Linie, und es ist leicht durch Belegstellen zu zeigen, einen wie starken Eindruck sie als Offenbarungen von neuen Wahrheiten hinterlassen. Die heilige Therese weiß solche Zustände am besten zu schildern; deshalb will ich sofort anführen, was sie von einem der höchsten, von dem „Gebet um Einheit“ sagt:

„In dem Gebet um Einheit ist die Seele völlig wach „für alles, was Gott betrifft, aber tief im Schlaf den Dingen „der Welt und sich selbst gegenüber. Solange die Ver„einigung dauert, ist sie gleichsam jeder Empfindung „beraubt, und selbst wenn sie wollte, könnte sie an nichts „denken. Deshalb braucht sie sich gar nicht weiter Mühe „zu geben, den Gebrauch des Verstandes auszuschalten. „Er bleibt in solcher Untätigkeit, daß sie weder weiß, was „sie liebt, noch wie sie liebt, noch was sie will. Kurz, sie „ist für die Dinge der Welt wie tot und lebt einzig in „Gott . . . Ich weiß nicht, ob sie in diesem Zustand noch „genug Leben zum Atmen übrig hat. Es scheint mir fast, „als wäre es nicht der Fall, oder wenigstens, wenn sie „atmet, daß sie es selbst nicht weiß. Ihr Verstand möchte „wohl gern wissen, was in ihr vorgeht; aber er hat dann „so wenig Kraft, daß er durchaus unwirksam ist. Wenn „jemand in eine tiefe Ohnmacht fällt, so erscheint er wie „tot. So hebt Gott, wenn er eine Seele zur Vereinigung „mit sich emporhebt, die natürliche Wirksamkeit aller ihrer „Fähigkeiten auf. Sie sieht, hört und versteht nichts, so„lange sie mit Gott vereint ist. Aber die Zeit der Ver„einigung dauert nie lange und erscheint noch kürzer, als „sie tatsächlich ist. Gott erfüllt dann die Seele in einer „Weise, daß es ihr, wenn sie wieder zu sich kommt, völlig „unmöglich ist, daran zu zweifeln, daß sie in Gott und „Gott in ihr gewesen. Diese Wahrheit bleibt ihr so tief „eingeprägt, daß sie die Gnade, die sie empfangen hat, „weder vergessen, noch an ihrer Wirklichkeit zweifeln kann, „selbst wenn viele Jahre vergehen sollten, ohne daß der„selbe Zustand wiederkehrte. Wenn nun jemand fragt, „wie es denn der Seele möglich ist, zu sehen und zu „wissen, daß sie in Gott gewesen, da sie doch während „der Vereinigung nichts sieht und versteht, so antworte „ich, daß sie es nicht zu jener Zeit sieht, sondern später, „wenn sie wieder zu sich gekommen ist; nicht in einer „Vision, aber vermöge einer Gewißheit, die ihr stets ver„bleibt, und die allein Gott geben kann . . .

„Aber wie, wird man von neuem fragen, kann man „einer Sache so gewiß sein, die man nicht sieht? Darauf „weiß ich keine Antwort. Das sind Geheimnisse der All- „macht Gottes, in die es mir nicht ziemt, einzudringen. „Alles, was ich weiß, ist, daß ich die Wahrheit spreche. „Und ich werde nie glauben, daß eine Seele, die diese „Gewißheit nicht besitzt, wirklich mit Gott vereint ge- „wesen ist[1]."

Die auf mystischem Wege zu gewinnenden Wahrheiten sind verschiedener Art. Einige beziehen sich auf diese Welt, die Sinnen- und Erscheinungswelt: das Schauen der Zukunft, das Verstehen fremder Seelen, das plötzliche Verstehen von Schriftworten, die Erkenntnis ferner Ereignisse. Die wichtigsten Offenbarungen aber sind theologischen oder metaphysischen Charakters.

„Der heilige Ignatius bekannte eines Tages dem Vater „Laynez, eine einzige Stunde religiöser Meditation in Manresa „habe ihn mehr über göttliche Dinge gelehrt, als die Weis- „heit aller Gelehrten zusammengenommen ihn hätte lehren „können ... Eines Tages sah er im Gebet auf den Stufen „des Chors der Dominikaner-Kirche deutlich den Plan der „göttlichen Weisheit bei der Weltschöpfung. Ein andermal „geriet er während einer Prozession in Verzückung und sah „— freilich in Formen und Bildern, die dem schwachen Ver- „stande eines Erdenbewohners angepaßt waren — das tiefe „Geheimnis der heiligen Dreieinigkeit. Diese Vision erfüllte „sein Herz mit solcher Wonne, daß ihn schon das Andenken „daran später in Tränen ausbrechen ließ[2]."

Ähnlich die heilige Therese. Sie schreibt: „Eines „Tages im Gebet wurde es mir gegeben, in einem Augen- „blick alle Dinge in Gott zu schauen. Ich sah sie nicht „in ihrer eigentlichen Gestalt, aber mit solcher Klarheit, „daß sie mir stets lebendig vor der Seele stehen. Dies ist „eine der höchsten Gnadenbezeugungen, die mir der Herr „gewährt hat. Der Anblick war so zart und fein, daß der „Verstand ihn nicht fassen kann."

Dann erzählt sie weiter, wie die Gottheit ihr wie ein großer Diamant von leuchtender Klarheit vorgekommen

---

[1]) Sainte Thérèse (Oeuvres trad. par Bouix): Le Château Intérieur, 5. Demeure, Kap. 1.

[2]) Bartoli-Michel: Vie de Saint Ignace de Loyola, 1 S. 34—36.

sei, in dem alle unsere Handlungen in ihrer ganzen Sündhaftigkeit deutlicher als je zu erkennen waren. Ein andermal erzählt sie, als sie das Athanasianische Glaubensbekenntnis sprach,

„ließ mich der Herr erkennen, wie ein Gott in drei „Personen sein kann. Er ließ es mich so deutlich sehen, „daß ich ebenso erstaunt wie getröstet war, und wenn ich „jetzt an die heilige Dreieinigkeit denke oder davon „sprechen höre, so weiß ich, wie die drei anbetungswürdigen „Personen nur ein Gott sind, und ich empfinde ein unaus- „sprechliches Glück dabei."

Wieder bei einer andern Gelegenheit wurde der heiligen Therese offenbart, wie die Mutter Gottes in den Himmel aufgenommen ward[1].

Die Wonne einiger dieser Zustände scheint jedes sonstige Glücksgefühl zu übersteigen. Sie scheint auch organische Empfindungen mit einzuschließen, denn es heißt manchmal, sie sei für den Menschen zu groß und grenze an körperlichen Schmerz. Aber sie ist zu fein und zu durchdringend, als daß Worte sie beschreiben könnten. Man bedient sich daher bildlicher Ausdrücke und spricht von Gottes Berührungen, von den Wunden seiner Speere, von Trunkenheit und von ehelicher Vereinigung. Verstand und Sinne vergehen in diesen höchsten Zuständen der Begeisterung. „Wenn unser Verstand etwas erfaßt, so geschieht es doch so, daß es ihm selbst unbewußt bleibt, und er versteht nichts von dem, was er erfaßt. Ich selbst glaube nicht, daß er etwas erfaßt, weil, wie ich sagte, er selbst nichts davon weiß. Ich bekenne, es ist für mich ein undurchdringliches Dunkel[2]." Auch Jakob Böhmes Schilderungen der Verzückungen und Visionen, die er gehabt, sind sehr charakteristisch und instruktiv. Er schreibt z. B.:

„Als sich aber in solcher Trübsal mein Geist, von dem „ich wenig und nichts verstand, was er war, ernstlich in „Gott erhob, als mit einem großen Sturme, und mein ganzes „Herz und Gemüt samt allen andern Gedanken und Willen

---

[1]) Sainte Thérèse, Autobiographie, Kap. 39 f.

[2]) Sainte Thérèse, Autobiographie, Kap. 18.

„sich darein schloß, ohne nachzulassen mit der Liebe und „Barmherzigkeit Gottes zu ringen, er segne mich denn, das „ist, erleuchte mich mit seinem heiligen Geiste, damit ich „seinen Willen verstehen möchte und meine Traurigkeit „los werden; so brach der Geist durch.

„Als ich aber in meinem angesetzten Eifer so hart „wider Gott und alle Höllen-Pforten stürmte, als wären in „mir noch mehr Kräfte vorhanden, in Willens, das Leben „daran zu setzen, welches freilich nicht mein Vermögen ohne „des Geistes Gottes Beistand gewesen wäre; so ist alsbald „nach etlichen harten Stürmen mein Geist durch die Höllen„pforte bis in die innerste Geburt der Gottheit durch„gebrochen und allda mit Liebe umfangen worden, wie „ein Bräutigam seine liebe Braut umfänget.

„Was aber für ein Triumphieren in dem Geiste ge„wesen sei, kann ich nicht schreiben noch reden, es läßt „sich auch mit nichts vergleichen, als nur mit dem, wo „mitten im Tode das Leben geboren wird, und es ver„gleicht sich der Auferstehung von den Toten.

„In diesem Lichte hat mein Geist alsbald durch alles „gesehen und an allen Kreaturen, an Kraut und Gras Gott „erkannt, wer er, wie er, und was sein Wille sei. Auch so „ist alsbald in diesem Lichte mein Wille gewachsen mit „großem Trieb, das Wesen Gottes zu beschreiben.

„Weil ich aber die tiefen Geburten Gottes in ihrem „Wesen nicht fassen und in meiner Vernunft nicht begreifen „konnte, so hat sichs wohl Jahre verzogen, ehe mir der „rechte Verstand gegeben worden ist . . .

„Von diesem Lichte habe ich nun meine Erkenntnis, „dazu meinen Willen und Trieb, und diese Erkenntnis will „ich meinen Gaben gemäß beschreiben und Gott walten „lassen, sollte ich gleich damit die Welt, den Teufel und „aller Höllen Pforten erzürnen, und will zusehen, was Gott „damit meint. Denn seinen Vorsatz zu erkennen, dazu „bin ich viel zu schwach, obgleich der Geist etliche Dinge, „die zukünftig sind, im Lichte zu erkennen giebt, so bin „ich doch dem äußerlichen Menschen nach viel zu schwach, „solches zu begreifen[1]."

In dem Zustande, der von den scholastischen Theo-

[1]) Jakob Böhme: Aurora oder Morgenröte im Aufgang, Kap. 19 (Ausgabe von Schiebler, II, S. 212 ff; eine neue Ausgabe der Böhmeschen Erstlingsschrift — nebst zweier weiteren — hat Jos. Grabisch im Verlag von Piper, München, veranstaltet).

logen als raptus (Verzückung) bezeichnet wird, sind Atmung und Blutzirkulation so schwach, daß von jenen darüber gestritten worden ist, ob die Seele zeitweilig vom Körper getrennt sei oder nicht. Für die moderne medizinische Beurteilung sind dagegen diese Verzückungen lediglich Suggestionszustände, die in geistig-intellektueller Beziehung durch abergläubische Vorstellungen, in körperlicher Beziehung durch Degeneration und Hysterie bedingt sind. Und zweifellos sind auch solche pathologischen Bedingungen in vielen, ja vielleicht in allen Fällen vorauszusetzen: aber damit ist über den Wert des Bewußtseinszustandes, den sie herbeiführen, noch gar nicht entschieden. Die Wertbeurteilung kann vielmehr allein von der Frage nach dem praktischen Lebensertrag aus erfolgen.

Dieser praktische Ertrag ist nun aber offenbar ein sehr verschiedenartiger. Er besteht z. B. gelegentlich geradezu in einer Art Verdummung. Man erinnere sich der Hülflosigkeit der armen Margarete-Marie Alacoque in der Küche und im Schulzimmer. Ja, so manche Ekstatiker würden zugrunde gegangen sein, wenn nicht bewundernde Anhänger für sie gesorgt hätten. Solch völlige Abgewandtheit vom praktischen Leben finden wir zumal bei Mystikern mit schwachem Willen und geringer Verstandesbegabung; bei willenskräftigen und begabten Charakteren dagegen finden wir genau das entgegengesetzte Resultat. Die großen spanischen Mystiker, die die Übung der Ekstase sehr weit trieben, haben vielfach eine unbezwingbare Geistesstärke und außerordentliche Energie gezeigt, und zwar gerade infolge der Verzückungen, denen sie sich hingaben.

Ignaz war ein Mystiker: aber sein Mystizismus machte ihn zu einem der kraftvollsten und praktischsten Menschen, die es je gegeben hat.

Johann vom Kreuz rühmt, da er von den inneren Gesichten und den Berührungen spricht, mit denen Gott an die Substanz der Seele greife, wie diese dadurch wunderbar bereichert werde:

„Eine einzige genügt oft, mit einem Schlage gewisse „Unvollkommenheiten auszurotten, von denen die Seele „sich das ganze Leben lang vergeblich zu befreien bemüht „hat, und sie dagegen mit Tugenden zu schmücken und „mit übernatürlichen Gaben zu überschütten. Eine einzige „von diesen berauschenden Tröstungen kann sie für alle „Mühen des Lebens — und wären sie zahllos — ent„schädigen. Mit einem unbesiegbaren Mut ausgestattet „und von dem leidenschaftlichen Wunsch erfüllt, für ihren „Gott zu leiden, wird die Seele dann von einer sonder„baren Qual ergriffen, nämlich der, nicht genug leiden zu „dürfen[1]."

Die heilige Therese bezeugt das Gleiche in ebenso emphatischer Weise. Ihre Beschreibung von der Wirkung gewisser Verzückungszustände, die die Seele dauernd auf eine höhere Stufe des Gefühls erheben, gibt uns eine Schilderung von dem Werdeprozeß eines neuen persönlichen Innenlebens, wie wir ihn in der Literatur nur selten finden:

„Vor der Verzückung oft schwach und von schreck„licher Pein niedergedrückt, fühlt man sich nachher gesund „und wunderbar schaffensfreudig . . . als wenn es Gottes „Wille wäre, daß der Körper, der den Wünschen der Seele „nachkommt, nun auch an ihrem Glück teilhaben sollte. . . „Die Seele ist nach solcher Gnadenbezeugung von so starkem „Mut erfüllt, daß sie, selbst wenn der Körper in jenem „Augenblick um der Sache Gottes willen in Stücke gerissen „würde, doch nur das lebhafteste Entzücken empfände. „Das sind die Stunden heroischer Gelübde und gewaltiger „Entschlüsse. . . . Welches Königreich ist demjenigen einer „Seele vergleichbar, die von dem erhabenen Gipfel, auf den „Gott sie geführt hat, alle Dinge der Erde zu ihren Füßen „sieht und sich doch von keinem gefangen nehmen läßt? „Wie sie sich jetzt ihrer früheren Leidenschaften schämt, „wie erstaunt sie über ihre Blindheit ist! Welch lebhaftes „Mitleid sie mit allen denen empfindet, die sie noch vom „Dunkel umhüllt sieht! Sie stöhnt bei dem Gedanken, daß „sie je auf ihre Ehre bedacht gewesen ist, und daß sie je „das für Ehre angesehen hat, was die Welt so nennt. „Jetzt sieht sie in diesem Wort nichts als eine ungeheure „Lüge, der die Welt zum Opfer gefallen ist. Sie erkennt „durch das neue Licht von oben, daß der wahren Ehre

[1]) Oeuvres, II, S. 320.

„nichts Unechtes anhaftet, und daß man diese Ehre wahrt, „wenn man das achtet, was wirklich Achtung verdient, und „das für nichts oder weniger als nichts hält, was vergeht „und Gott nicht angenehm ist... Sie lacht über sich selbst „bei dem Gedanken, daß es je eine Zeit gegeben, da sie „auf Geld und äußeres Gut Wert legte, es sich sehnlichst „wünschte... Ach wenn die Menschen doch darin überein- „kämen, es für unnützen Unrat zu achten, welche Eintracht „würde dann in der Welt herrschen! Wie freundlich „würden wir uns gegenseitig behandeln, wenn nur unser „Streben nach Ehre und Geld aus der Welt käme! Meiner „Meinung nach würde das ein Mittel gegen alle unsere „Leiden sein[1]."

Und neben diese spanisch-katholischen Ekstatiker stelle ich den protestantischen Mystiker Jakob Böhme. Welch kraftvollen Ansporn zu energischer ethischer Willensbetätigung hat er in seinen mystischen Erlebnissen gefunden! Man höre aus seiner Anweisung zur rechten Buße:

„Mit denen will ich reden, welche zwar eine Begierde „zur Buße in sich fühlen, aber nirgends zur Erkenntnis und „zur Reue über ihre begangenen Sünden kommen können, „da das Fleisch immer zur Seele spricht: Harre noch, „morgen ist's gut! Und wenn dann Morgen kommt, so „spricht das Fleisch wieder: morgen! Da die arme Seele „ächzet und in Ohnmacht stehet und empfähet weder ächte „Reue über die begangene Sünde noch einigen Trost. „Denen, sage ich, will ich einen Prozeß schreiben, den ich „selber gegangen bin, was ihnen zu tun sei und wie mir „es gegangen ist. Wenn es einen lüstet, nachzufolgen, so „wird er es erfahren, was hienach geschrieben ist.

„Wenn der Mensch einen Hunger durch solche ob- „benannte Betrachtung in sich findet, daß er gern wollte „Buße tun, findet aber keine rechte Reue über die be- „gangenen Sünden in sich und gleichwohl einen Hunger „nach Reue (wie denn die arme gefangene Seele immerdar „ächzet, sich fürchtet und vor Gottes Gericht der Sünden „sich schuldig geben muß): der kann es besser nicht „machen, als er raffe Sinnen und Gemüt mit aller Vernunft „zusammen in Eins, und mache sich zur selben Stunde, „alsobald in der ersten Betrachtung, wenn er sich in Lust

[1]) Sainte Thérèse, Autobiographie, Kap. 19. 20.

„zur Buße fühlt, einen gewaltigen Vorsatz, daß er diese „Stunde und diese Minute alsbald will in die Buße eingehen „und von dem gottlosen Wege ausgehen, auch aller Welt „Macht und Ehre nichts achten, und wo es sein soll, alles „um der wahren Buße willen verlassen und für nichts „achten.

„Er setze sich einen solchen harten und strengen „Sinn vor, daß er nimmermehr will wieder davon ausgehen, „und sollte er gleich aller Welt Narr darin sein, und daß „er wolle mit seinem Gemüt aus der Schönheit und Wollust „dieser Welt in das Leiden und Tod Christi, in und unter „sein Kreuz geduldig eingehen und seine ganze Hoffnung „auf das zukünftige Leben richten und wolle nun in Ge- „rechtigkeit und Wahrheit in Christi Weinberg eingehn und „Gottes Willen tun, und in Christi Geiste und Willen alle „seine Werke in dieser Welt anfangen und vollenden, und „wolle um Christi Wort und Verheißung willen, in dem er „uns himmlische Belohnung zugesagt hat, alles Unglück „und Kreuz gern leiden und tragen, daß er nur möge unter „die Gemeinschaft der Kinder Christi gezählt und im Blute „des Lammes Jesu Christi in seine Menschheit einverleibet „und vereinigt sein [1]."

Damit vergleiche man noch folgende Stelle aus Böhmes Büchlein vom übersinnlichen Leben:

„Der Meister sprach gar gütig zu ihm: O lieber Jünger, „wäre es, daß sich dein Wille möchte eine Stunde von „aller Kreatur abbrechen und dahin schwingen, da keine „Kreatur ist: er würde überkleidet mit dem höchsten Glanz „der Herrlichkeit Gottes, und würde in sich schmecken „die allersüßeste Liebe unsers Herrn Jesu Christi, die kein „Mensch aussprechen mag, und in sich empfinden die un- „aussprechlichen Worte unsers Herrn von seiner großen „Barmherzigkeit; er würde in sich fühlen, daß ihm das „Kreuz unsers Herrn Jesu Christi in ein sanftes Wohltun „gewandelt würde, und dasselbe lieber gewinnen als der „Welt Ehre und Gut.

„Der Jünger sprach: Wie würde aber dem Leibe ge- „schehen, weil er in der Kreatur leben muß?

„Der Meister sprach: Der Leib würde in die Nachfolge „unsers Herrn Jesu Christi gestellet werden, welcher sprach,

[1]) Jak. Böhme: Von wahrer Buße, § 11 ff. (Ausgabe von Schiebler, I, S. 4f.).

„sein Reich wäre nicht von dieser Welt. Er würde anheben, „von außen und innen zu sterben, von außen der Welt „Eitelkeit und bösen Taten, und würde aller Üppigkeit „gram und feind werden; von innen aller bösen Lust und „Neiglichkeit, und würde gar einen neuen Sinn und Willen „bekommen, welcher stets zu Gott gerichtet wäre[1]."

Die mystischen Zustände können also die seelische Energie in der Richtung stärken, in welche die Inspiration hinweist. Es kommt folglich alles darauf an, welches diese Richtung ist. Denn davon hängt offenbar Wert oder Unwert der betreffenden Energiesteigerung ab. Mit dieser Überlegung stehen wir nun aber wieder vor der Wahrheitsfrage, zu der wir schon am Schluß unserer Erörterung über die „Heiligkeit" gelangten. Wir haben uns der Mystik gerade in der Erwartung zugewandt, von ihr eine Antwort auf die Wahrheitsfrage zu erhalten.

Garantieren also die mystischen Erlebnisse die Wahrheit jener religiösen Regungen und Überzeugungen, in denen das fromme Leben seine Wurzeln hat?

Daß die mystischen Zustände trotz der Abneigung der Mystiker, ihre Erfahrungen im Einzelnen zu beschreiben, doch bestimmte theoretisch zu fassende Voraussetzungen einschließen, wird sich nicht leugnen lassen. Ist es doch möglich, das Resultat der meisten in Ausdrücken wiederzugeben, die in bestimmte philosophische Richtungen weisen. Und zwar kommen vor allem zwei solcher philosophischen Richtungen oder Grundanschauungen in Betracht: die optimistische einerseits, die monistische anderseits. Man geht aus dem gewöhnlichen Bewußtsein in mystische Zustände über wie aus einem Weniger in ein Mehr, aus einer Enge in eine Weite und zugleich aus dem Unfrieden in den Frieden. Sie werden als versöhnende, einigende Zustände empfunden; sie fördern das Gefühl der Lebensbejahung, nicht das der Lebensverneinung. Das Unendliche nimmt das Endliche in sich auf und bringt alles zu einem friedlichen Abschluß.

---

[1]) Jak. Böhme: Vom übersinnlichen Leben, § 15 f. (Ausgabe von Schiebler, S. 134).

Wenn die meisten Mystiker sich weigern, der letzten Wahrheit irgend einen Namen beizulegen — Er, das Selbst, der Atman ist nur durch „Nein, nein" zu beschreiben, sagen die Upanishads — so ist das doch eine Weigerung, die nur der oberflächlichen Betrachtung als eigentliche Verneinung erscheint, in Wirklichkeit dagegen auf einem tieferen Ja beruht. Wer das Absolute irgendwie bezeichnet oder sagt, es sei Dieses, der scheint es dadurch von Jenem auszuschließen — es also zu beschränken. So leugnen die Mystiker das „Dies", verneinen aber damit zugleich die Verneinung, die auch das „Dies" enthalten würde, und beides im Interesse der höheren bejahenden Stimmung, die sie erfüllt. Dionysius Areopagita (d. h. der große Unbekannte, der in der Kirchengeschichte diesen Namen führt), der Vater aller christlichen Mystik, beschreibt die absolute Wahrheit ausschließlich durch Negationen:

„Die Ursache aller Dinge ist weder Seele noch Geist. „Weder hat sie Einbildungskraft, Verstand und Einsicht, „noch ist sie selber Verstand und Einsicht. Man kann „sie weder aussprechen noch denken. Weder Zahl noch „Ordnung, weder Erhabenheit noch Kleinheit, weder irgend- „welche Gleichheit noch Ungleichheit, weder irgendwelche „Ähnlichkeit noch Unähnlichkeit kann von ihr ausgesagt „werden. Sie bewegt sich nicht, aber sie ruht auch nicht. „Sie ist weder das Sein, noch die Ewigkeit, noch die Zeit. „Sie ist weder Wissenschaft noch Wahrheit, weder Herr- „schaft noch Weisheit. Nicht Eins, nicht Einheit, nicht „Göttlichkeit oder Güte, selbst nicht einmal Geist, wie wir „ihn kennen", usw. [1].

Aber jene Begriffe werden von Dionysius nicht deshalb verworfen, weil die Wahrheit nicht an sie heranreicht, sondern weil sie dieselben unendlich überragt. Die letzte Wahrheit ist über sie erhaben. Sie ist mehr als leuchtend, mehr als glänzend, mehr als wesentlich, mehr als erhaben, mehr als alles, was sich nennen läßt. Wie Hegel in seiner Logik, so streben auch die Mystiker der Wahrheit nach der „Methode der absoluten Negativität" zu.

---

[1]) Migne, Patrologia graeca, III, § 572.

So erklären sich die paradoxen Ausdrücke, die in mystischen Schriften so zahlreich sind. So schreibt z. B. Jakob Böhme von der ewigen Liebe:

„Wer sie findet, der findet nichts und alles; denn er „findet einen übernatürlichen, übersinnlichen Grund, da „keine Stätte zu ihrer Wohnung ist, und findet nichts, das „ihr gleich sei. Darum kann man sie mit nichts vergleichen, „denn sie ist tiefer als das Ich; darum ist sie in allen „Dingen als ein Nichts, weil sie nicht faßlich ist. Und „darum, daß sie Nichts ist, so ist sie von allen Dingen frei „und ist das einige Gute, das man nicht sprechen mag, „was es sei [1]."

Und Angelus Silesius singt:

„Gott ist ein lauter Nichts, ihn rührt kein Nun und Hier;
Je mehr du nach ihm greifst, je mehr entwind' er dir [2]."

Dieser dialektische Gebrauch der Negation als Übergang zu einer höheren Art von Bejahung findet dann in der Sphäre des persönlichen Willens sein volles Gegenstück. Da allein die Verleugnung des endlichen Selbst und seiner Bedürfnisse der religiösen Erfahrung den Zugang zu einem höheren und besseren Leben zu eröffnen scheint, so verbindet sich bei allen Mystikern mit der theoretischen Paradoxie die praktisch-ethische.

Jakob Böhme fährt an der zitierten Stelle fort:

„Daß ich aber endlich sagte, er finde alles, wer sie „(die Liebe) findet, das ist auch wahr; sie ist aller Dinge „Anfang gewesen und beherrschet alles. So du sie findest, „so kommst du in den Grund, daraus alle diese Dinge „herkommen und darin sie stehen, und bist in ihr ein „König über alle Werke Gottes... Das ist die zu Grunde „gelassene Seele, da die Seele ihres eigenen Willens erstirbt, „und selber nichts mehr will, ohne was Gott will: da „wohnet sie. Denn so viel der eigene Wille ihm selber „tot ist, so viel hat sie die Stätte eingenommen. Da zuvor„hin eigener Wille saß, da ist nichts, und wo nichts ist, „da ist Gottes Liebe allein wirkend."

---

[1]) Jakob Böhme: Vom übersinnlichen Leben (Gespräch eines Meisters und Jüngers) § 27 (Ausgabe von Schiebler, I, S. 38).

[2]) Cherubinischer Wandersmann, Strophe 25.

Sagt doch auch der Apostel Paulus: Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir.

Die Überwindung aller gewöhnlichen Schranken zwischen dem Individuum und dem Absoluten ist also die große mystische Leistung. Im mystischen Erlebnis wird der Mensch eins mit dem Unendlichen und wird sich dieser Einheit auch bewußt. Das ist die ewige und triumphierende Tradition der Mystik, die sich in den verschiedenen Ländern und Bekenntnissen kaum unterscheidet. In der Hindu-Religion, im Neuplatonismus, im Sufismus, in der christlichen Mystik und in der Lehre Whitmans hören wir dieselbe Sprache. Das sollte den Kritiker aufmerksam machen und ihn nachdenklich stimmen. Diese innere Übereinstimmung ist der Grund, daß die mystischen Klassiker, wie man gesagt hat, keinen Geburtstag und kein Vaterland haben. Da sie stets von der Einheit des Menschen mit Gott sprechen, nimmt ihre Rede alle Sprachen vorweg und sie werden niemals alt[1].

„Du selbst bist das Das", sagen die Upanishads und die Vedantisten fügen hinzu: Nicht ein Teil, nicht eine Form des Das, sondern das Das selbst, der absolute Weltgeist. „Wie klares Wasser, wenn man es in klares Wasser gießt, dasselbe bleibt, so, o Gautama, auch das Ich eines Weisen. Wasser im Wasser, Feuer im Feuer, Äther im Äther ist nicht zu unterscheiden: ebensowenig der Geist eines Menschen, der in das ewige Sein eingegangen ist[2]." „Jeder Mensch", sagt der Sufi Gulshaṅ-Raz, „dessen Herz nicht mehr durch Zweifel beunruhigt wird, ist fest davon überzeugt, daß es kein Wesen gibt außer dem Einen. In seiner göttlichen Majestät ist kein ich, kein wir, kein du zu finden, denn in dem Einen kann es keinen Unterschied geben. Jedes Wesen, das vernichtet und ganz von sich selbst getrennt ist, hört um sich herum diese Stimme und

[1]) Vgl. M. Maeterlinck: L'Ornement des Noces spirituelles de Ruysbroeck, Brüssel 1891, S. XIX.

[2]) Upanishads, übersetzt von M. Müller, II, S. 17. 334.

diesen Widerhall: Ich bin Gott. Es hat ein ewiges Dasein und ist dem Tode nicht unterworfen [1]."

In der Gottes-Vision, sagt Plotin, ist das Schauende nicht unsere Vernunft, sondern etwas, das früher und höher ist als unsere Vernunft. . . Solch Schauen ist kein Sehen im gewöhnlichen Sinne; es findet keine Unterscheidung von Subjekt und Objekt statt. Der Schauende hört auf, er selbst zu sein, bewahrt nichts von sich selbst. Ganz in Gott versunken, ist er eins mit ihm: gleichwie die Zentren zweier Kreise vollständig zusammenfallen können [2].

Und im Anschluß an Eckhardt schreibt Suso: „Da stirbt der Geist alllebend in den Schaudern der Gottheit. .. Aus seiner Selbstheit ist er in die fremde Seinsheit vergangen und verloren, nach Stillheit der verklärten glanzreichen Dunkelheit in der bloßen einfältigen Einigkeit. Und in diesem entweisten Wo liegt die höchste Seligkeit [3]." „Ich bin so groß als Gott", singt Angelus Silesius, „er ist als ich so klein; er kann nicht über mich, ich unter ihm nicht sein [4]."

In der mystischen Literatur begegnet man unaufhörlich so widerspruchsvollen Redewendungen wie „blendendes Dunkel", „flüsterndes Schweigen", „fruchtbare Wüste". Sie weisen darauf hin, daß die mystische Wahrheit sich besser in Musik als in begriffliche Worte fassen läßt. Viele Ausführungen von Mystikern sind tatsächlich wenig mehr als musikalische Kompositionen.

„Wer die Stimme der Nada, den ‚klanglosen Klang'
„hören und verstehen möchte, der muß die Natur der
„Dharana kennen lernen. . . Wenn ihm seine eigene Gestalt
„unwirklich erscheint, wie beim Erwachen die Gestalten der
„Träume, wenn er aufhört, das Viele zu sehen, kann er
„das Eine erkennen — den inneren Klang, der den äußeren
„verstummen läßt. Denn dann wird die Seele hören, und

---

1) Schmölders: a. a. O. S. 210.

2) Plotin: Ennead. VI, 9. 10.

3) Susos Selbstbiographie, Kap. 55 (nach anderer Zählung 56), Schluß (Ausgabe von H. Seuse Denifle, 1880, S. 290f.).

4) A. a. O. Strophe 10.

„das Gehörte behalten. Und dann wird die Stimme des „Schweigens zu deinem inneren Ohre sprechen. Und nun „ist dein Selbst im Selbst verloren, du selbst in dir selbst, „aufgegangen in dem Selbst, von dem du zuerst ausgegangen „bist. Sieh, du bist das Licht und der Klang geworden, „du bist dein Meister und dein Gott. Du selbst bist der „Gegenstand deines Suchens: die ungebrochene Stimme, „die durch die Ewigkeiten hindurchklingt frei von Wechsel „und Sünde, in der die sieben Töne vereinigt sind, die „Stimme des Schweigens. Om tat sat[1]."

Auch die Musik erschließt uns ja aber Sphären, die der bloß begrifflichen Reflexion und Kritik unzugänglich sind.

Damit denke ich — soweit es mir möglich ist — die allgemeinen Züge des mystischen Bewußtseins skizziert zu haben. Es ist im allgemeinen pantheistisch und optimistisch oder wenigstens das Gegenteil von pessimistisch. Es ist antinaturalistisch und stimmt am besten mit den Ideen von einer jenseitigen Welt und von der Notwendigkeit einer Wiedergeburt zusammen.

Ist nun dem mystischen Bewußtsein irgend eine Beweiskraft zuzusprechen? Beweist es irgend etwas für die Wahrheit der Ideen der Wiedergeburt, der Jenseitigkeit und des Pantheismus, die es begünstigt? Ich zerlege meine Antwort auf diese Frage in drei Teile:

1. Stark ausgeprägte mystische Zustände sind für die betreffenden Personen, die sie erleben, meist schlechthin autoritativ; und hier besteht der autoritative Charakter durchaus zu Recht.

2. Anderseits enthalten sie für die Außenstehenden keinerlei Zwang, ihre Offenbarungen kritiklos anzunehmen.

3. Immerhin brechen sie aber die Allein-Herrschaft des nicht-mystischen oder rationalistischen Bewußtseins, das sich ausschließlich auf den Verstand und die Sinne gründet. Sie zeigen, daß dies nur eine bestimmte Art von Bewußtsein ist und weisen uns auf andere Arten von

---

[1]) H. P. Blavatsky: The Voice of the Silence.

Wahrheiten hin, an die wir getrost weiter glauben können, solange sie in uns einen lebendigen Widerhall finden.

Ich will diese Punkte der Reihe nach durchsprechen.

1. Es ist eine feststehende psychologische Tatsache, daß starke ausgesprochen mystische Zustände für die, die sie erleben, fast stets autoritativ sind. Sie haben sie eben erlebt und sind überzeugt, wie auch die Rationalisten darüber spotten mögen. Wenn sich die mystische Wahrheit für einen Menschen als lebendige Kraft erweist, wie kommt dann die Majorität dazu, ihm eine andere Lebensweise befehlen zu wollen? Wir können ihn ins Gefängnis oder ins Irrenhaus werfen, aber wir können seine Denkweise nicht ändern; ja gewöhnlich hält er dann nur um so hartnäckiger an seinen Überzeugungen fest. Und rein logisch angesehen entzieht er sich vollständig unserm Urteilsspruch. Unsere eigenen Verstandes-Überzeugungen gründen sich auf Zeugnisse, die ihrer Natur nach denen ganz gleich sind, die die Mystiker für die ihrigen anführen. Unsere Sinne haben uns nämlich gewisser Tatsachenbestände versichert. Aber die mystischen Zustände sind für die, welche sie erleben, ebenso unmittelbare Erfahrungen, wie je für uns die Sinneswahrnehmungen gewesen sind. Die Berichte zeigen, daß, ob zwar die fünf Sinne dabei ruhen, sie doch in ihrem Erkenntniswert mit den sinnenfälligen gleichzuordnen sind, denn auch sie geben sich als unmittelbare Wahrnehmungen dessen, was hinter der Erfahrungswelt zu liegen scheint.

Kurz, der Mystiker ist unangreifbar. Der Glaube, sagt Tolstoi, ist die eigentliche Lebenskraft der Menschen; und die Begriffe „Glaubenszustand“ und „mystischer Zustand“ sind in praktischer Beziehung Wechselbegriffe.

2. Aber nun füge ich hinzu: die Mystiker können nicht den Anspruch erheben, es sollten auch diejenigen ihre eigentümlichen Erfahrungen als gültig anerkennen, die selbst keine derartigen Erlebnisse haben. Das Äußerste, was sie von uns in diesem Leben erwarten können ist, daß wir ihnen die Möglichkeit ihrer Erfahrungen zugeben. Aller-

dings stimmen diese Erfahrungen unter einander überein und ergeben ein wesentlich eindeutiges Resultat. Indes auch der Hinweis auf diese Übereinstimmung kann keine logische Beweiskraft beanspruchen. Denn es handelt sich ja doch jedenfalls immer nur um Erfahrungen und Anschauungen bestimmter Einzelner, denen die Erfahrungen und Anschauungen anderer gegenübergestellt werden könnten.

Und auch die Übereinstimmung ist doch keine vollständige. Als ich die mystischen Zustände als monistisch, optimistisch usw. charakterisierte, habe ich den Tatbestand vielleicht gar zu sehr vereinfacht. Ich habe das der Übersichtlichkeit wegen getan, und um mich streng an die klassische mystische Tradition zu halten. Der klassische religiöse Mystizismus ist aber, wie nun zugegeben werden muß, nur ein Spezialfall aus einer größeren Erscheinungsgruppe. Er beruht auf einer Auslese und wird durch die Auswahl der geeignetsten Vertreter und durch „Schulen" in seiner Eigenart erhalten. Er ist also nur ein Glied einer größeren Gesamtheit, und wenn wir den Blick auf das Ganze der Erscheinung richten, so wird die Übereinstimmung beträchtlich reduziert. Ja selbst der religiöse Mystizismus, der eine bestimmte Tradition hat, weist immerhin bedeutsame Verschiedenheiten auf. Er ist innerhalb der christlichen Kirche sowohl asketisch wie umgekehrt libertinistisch gewesen [1]. In Sankhya ist er dualistisch, in der Veda-Philosophie monistisch. Ich habe ihn pantheistisch genannt; aber die großen spanischen Mystiker sind alles andere als Pantheisten. Sie sind mit wenigen Ausnahmen überhaupt nicht metaphysisch interessiert. Die Vereinigung des Menschen mit Gott ist für sie durchaus ein gelegentliches Wunderereignis, nicht die Bezeugung einer ursprünglichen Zusammengehörigkeit oder Einheit [2]. Wie ver-

[1]) Vgl. in letzterer Beziehung besonders H. Delacroix: Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV me Siècle, Paris 1900; sowie A. Jundt: Les Amis de Dieu au XIV me Siècle, Thèse de Strasbourg 1879.

[2]) Vgl. Paul Rousselot: Les Mystiques Espagnols, Paris 1869, Kap. 12.

schieden von der spezifisch christlichen Art ist dann wieder — abgesehen von dem allen gemeinsamen Glücksgefühl — der Mystizismus eines Walt Whitman, eines Edward Carpenter, eines Richard Jefferies und anderer naturalistischen Pantheisten[1]. Das mystische Gefühl der Weitung, der Einheit und Freiheit hat gar keinen besonderen doktrinalen Inhalt. Es kann sich mit den verschiedenartigsten philosophischen und theologischen Systemen verbinden, wenn es in ihrem Rahmen nur Platz für seine ihm eigentümliche Gemütsverfassung findet. Wir haben daher kein Recht zu behaupten, es verknüpfe sich vorzugsweise mit einem besonderen Glaubenssystem, etwa dem des absoluten Idealismus oder dem Glauben an die absolute Vollkommenheit der Welt. Das mystische Gefühl begünstigt diese Weltanschauungsformen nur in relativer Weise: es weist aus dem allgemein menschlichen Bewußtsein in dieselbe Richtung wie sie.

So viel von dem eigentlich religiösen Mystizismus. Aber damit ist die Sache nicht erschöpft, denn der religiöse Mystizismus ist nur die eine Hälfte des Mystizismus. Für die anderen Formen gibt es keine geordnete Berichterstattung. Eine Ausnahme bilden wenigstens nur diejenigen hierher gehörigen Erscheinungen, die im medizinischen Sinne pathologisch sind und daher in der psychiatrischen Literatur behandelt werden. Bei Irrsinnigen findet sich manchmal ein sozusagen diabolischer Mystizismus: gewissermaßen ein umgekehrter religiöser Mystizismus. Hier wie dort wird bestimmten Ereignissen oder Dingen eine ganz überragende Bedeutung beigelegt; auch hier erhalten Schriftstellen und sonstige Worte plötzlich einen neuen Sinn; auch hier haben die Betreffenden Visionen, hören Stimmen und erhalten Aufträge von höheren Mächten. Nur ist diesmal das Gefühl pessimistischer Art: statt des Trostgefühls ein solches der Trostlosigkeit; die Offenbarungen sind schrecklich und beängstigend, denn die höheren Mächte stehen dem Leben

[1]) Vgl. Carpenter: Towards Democracy, besonders die letzten Abschnitte, und Jefferies' wundervolle mystische Rhapsodie: The Story of my Heart.

feindlich gegenüber. Für die psychologisch-genetische Betrachtung gehören natürlich der klassische Mystizismus und diese niederen Formen aufs engste zusammen: beide entstammen derselben geistigen Sphäre, jener unterbewußten Grenzregion, deren Existenz die Wissenschaft mehr und mehr zugibt, von der wir aber noch so wenig wissen. Aber Herkunft oder Ursprung entscheiden eben nicht über Wert und Bedeutung — so wenig zugunsten der einen, wie zuungunsten der anderen Erscheinungsgruppe. Nur die Prüfung am Gesamtinhalt der Erfahrung kann den Ausschlag geben, ganz wie das auch von den Erscheinungen der Sinnenwelt gilt. Der Wert des mystischen Gefühls kann von denjenigen, die nicht selbst Mystiker sind, nur streng empirisch, d. h. eben nach Maßgabe der Gesamterfahrung beurteilt werden[1].

3. Als ganz allgemeingültiges Resultat bleibt dagegen bestehen, daß die bloße Existenz mystischer Zustände als solche den Anspruch der nicht-mystischen Zustände, für sich allein und endgültig in Sachen der Weltanschauung den Ausschlag zu geben, als schlechterdings unberechtigt erweist.

---

[1]) Max Nordau sucht im 1. Kapitel des 2. Buches seines Werkes über „Entartung" (3. Aufl. 1896) allen Mystizismus als wertlos zu erweisen, indem er gerade an den niederen Formen Kritik übt. Der Mystizismus bedeutet für ihn jedes plötzliche Erfassen eines verborgenen Sinnes der Dinge. Er erklärt solch Erfassen durch die vielen unvollkommenen Assoziationen, die Erfahrungen in einem degenerierten Gehirn erzeugen können. Diese geben dem Betreffenden, der die Erfahrung macht, ein unbestimmtes Gefühl, daß dieselbe noch weiter führe, ohne aber sein Denken in eine bestimmte Richtung oder auf ein festes Ziel hinzuweisen. Die Erklärung ist für gewisse Erscheinungen dieser Art durchaus annehmbar; auch sonst rechnen Psychiater mit einer Schwächung des Assoziationsvermögens (z. B. Wernicke in seinem Grundriß der Psychiatrie, Teil II, Leipzig 1896). Aber die höheren mystischen Gefühle mit ihrer Bestimmtheit und Plötzlichkeit sind sicherlich nicht Produkte rein negativer Vorbedingungen. Es scheint viel richtiger zu sein, sie Einbrüchen aus dem unterbewußten Leben zuzuschreiben, über dessen Wechselbeziehung zu dem bewußten Leben wir noch nichts wissen.

Meist bringen ja auch die mystischen Zustände zu den sonstigen Tatbeständen des Bewußtseins nur eine neue — überempirische — Deutung hinzu, indem sie ihnen eine andersartige, höhere, nämlich eben eine überempirische, d. h. eine über die Sinnenwelt hinausragende Bedeutung beilegen. Die Tatsachen selbst sind dagegen die alten, allbekannten und allgemein anerkannten. Also nicht der Tatbestand als solcher erfährt eine Änderung (soweit auch das teilweis der Fall ist, ist es doch unwesentlich und belanglos), sondern lediglich die Deutung und Auslegung des empirischen Tatbestandes. Die Anerkennung der mystischen Zustände bedeutet also keineswegs eine Bezweiflung oder Beeinträchtigung dieses empirischen Tatbestandes, sondern allein die Behauptung der Möglichkeit einer andersartigen Deutung und Auslegung desselben. Nun wird man aber unbefangenerweise zugeben müssen, daß überhaupt jeder erfahrungsmäßige Tatsachenkomplex eine gegenüber der bisher üblichen neue Auslegung zuläßt, wenn nur der Standpunkt der Betrachtung anders, d. h. speziell wenn er höher gewählt wird. Dem weiter reichenden Blick bieten sich die Dinge oft in einer ganz anderen Beleuchtung und in einem ganz anderen Zusammenhange als dem eng begrenzten. Und so besteht jedenfalls die Möglichkeit, daß das mystische Bewußtsein der gesamten Erscheinungswelt gegenüber einen höheren Standpunkt der Betrachtung und Beurteilung bedeutet, als die gewöhnliche Beurteilung der Durchschnittsmenschen ihn einnimmt. Die mystischen Erlebnisse würden dann also einen Ausblick in eine weitere und umfassendere Welt erschließen, der die Welt des blos empirischen Bewußtseins sich ein- und unterordnet. Die mystischen Erfahrungen wären dann gewissermaßen Fenstern zu vergleichen, durch die der menschliche Geist in die überempirische Welt hinaus- oder hineinzublicken vermag. Daß dabei die Ausblicke selbst noch wieder verschiedenartig sind — daß es, um im Bilde zu bleiben, eine Mehrzahl solcher mystischen Fenster gibt, die eine verschiedene Aussicht eröffnen — würde dieser Annahme in keiner

Weise im Wege stehen. Es würde nur darauf hindeuten, daß auch jene umfassende Welt den Charakter einer komplexen Erscheinung trägt — ganz wie diese unsere, die Sinnen- und Erscheinungswelt. Auch jene weitere Welt braucht keine schlechthin eindeutige zu sein, auch sie kann Wertdifferenzen und -Abstufungen umschließen: darum bliebe sie doch immer eine umfassendere Welt. Aber auch ihr gegenüber ergäbe sich dann allerdings die Notwendigkeit, die einzelnen Erscheinungen und Erfahrungen mit einander zu vergleichen und durch einander zu kritisieren: auch hier würde also kritisches Sondern und Sichten eine unerläßliche Aufgabe bleiben. Immerhin könnte eine Vorbedingung für das Gelingen des Versuchs, uns der letzten Wahrheit weiter zu nähern, gerade die sein, daß wir die Existenz jener umfassenderen Welt anerkennen und durchweg ernstlich berücksichtigen.

Und nun kommt hinzu, daß die höheren Formen der mystischen Erlebnisse — so wenig sie mit den religiösen Erfahrungen des gewöhnlichen d. h. des nicht mystischen Bewußtseins identisch sind — doch (nur in anderer und intensiverer Weise) in dieselbe Richtung weisen und demselben Ziel zustreben wie diese. Sie wollen uns überzeugen, daß wir endliche Wesen nur in der Vereinigung mit dem Unendlichen Ruhe und Frieden finden. Für die wissenschaftlich-philosophische Behandlung der Weltanschauungsfrage bedeuten aber diese Hinweise der mystischen Erfahrungen auch nur Hypothesen — Hypothesen also zugunsten einer supranaturalistisch und optimistisch gestimmten Weltanschauung, oder kurz gesprochen: zugunsten eines optimistischen Supranaturalismus.

Über die hypothetische Annahme und ein als möglich Zulassen kommt in der Tat meines Erachtens die philosophische Weltanschauungslehre auch in bezug auf jenen optimistischen Supranaturalismus nicht hinaus. Doch vielleicht bedarf das religiöse Bewußtsein von seiten der Philosophie auch nichts weiter als ein solches Zulassen, als ein solches Zugeständnis der Möglichkeit der religiösen Weltanschaung. Es ist wirklich meine Meinung, daß

es sich so verhält, und ich werde auf diesen Punkt noch ausführlicher zurückkommen. Aber ich weiß freilich auch, daß dies Resultat vielen gar zu dürftig erscheint, daß sie einen zwingenden Wahrheitsbeweis für die religiöse Weltanschauung für nötig und möglich halten. Durch die ganze Geschichte hin finden wir derartige Versuche einer strikten und zwingenden Beweisführung für die Wahrheit des religiösen Glaubens; ja diese Versuche gehören selbst zu den bedeutsamsten Betätigungen des religiösen Bewußtseins. Wir können deshalb auch nicht einfach an ihnen vorübergehen.

XI. Die Metaphysik.

Ich erinnere zunächst nochmals an den Gedankengang, der unsere Betrachtung zuletzt beherrscht hat. In Frage steht das Problem, ob und wie sich eine der religiösen Erfahrung zugrunde liegende Objektivität überempirischer Tatsachen erweisen lasse. Wir hatten uns mit dieser Frage bereits an die Mystik gewandt und waren dabei zu dem Resultat gelangt, das ich am Schluß des letzten Kapitels kurz zusammenzufassen suchte: daß nämlich das mystische Erlebnis die Objektivität, d. h. die Realität (die objektiv-reale Existenz) seines überempirischen Wahrheitsgehalts zwar demjenigen verbürge, der solcher mystischen Erlebnisse fähig ist, daß es aber darüber hinaus eine streng objektive, d. h. von allen subjektiven Bedingungen unabhängige und deshalb schlechthin allgemeingültige Geltung nicht beanspruchen könne.

Jetzt fragt sich also: kann dies letztere, das auch die Mystik nicht zu leisten vermag, vielleicht die philosophische oder metaphysische Spekulation leisten?

Vermutlich werden nun aber die Leser bereits fürchten, daß ich jetzt, nachdem ich vorher die autoritative Geltung der Mystik bestritten habe, ebenso diejenige der Metaphysik bestreiten werde. Man wird mich also im voraus als Vertreter einer Ansicht beurteilen, die den Glauben zu einer rein persönlichen Angelegenheit macht; man wird den Verdacht hegen, ich beabsichtige, das Gefühl auf Kosten des Verstandes zu verteidigen, das Ursprüngliche und Unreflektierte möglichst zu Ehren zu bringen, alle Reflexion über den Glaubensinhalt aber als sekundären Vorgang erscheinen

zu lassen, durch den ebendeshalb jener Glaubensgehalt selbst nicht streng objektiv verbürgt werde.

Ein solche Vermutung ist auch bis zu einem gewissen Grade wirklich richtig. Ich glaube in der Tat, daß das Gefühl die tiefere Quelle der Religion ist, und daß philosophische und theologische Formeln sekundäre Erzeugnisse sind, etwa wie Übersetzungen eines Textes in eine andere Sprache. Aber alle solche Thesen sind vieldeutig und mißverständlich; die Frage bedarf einer genaueren Klarlegung.

Wenn ich theologische Formeln sekundäre Erzeugnisse nenne, so will ich damit sagen: ich bezweifle, daß in einer Welt, in der es nie ein religiöses Gefühl gegeben hätte, je eine philosophische Theologie hätte entstehen können. Ich bezweifle, daß leidenschaftslose, rein verstandesmäßige Betrachtung des Weltalls für sich allein (also ohne das Hinzukommen von innerem Unfrieden und von Sehnsucht nach Erlösung einerseits und ohne mystische Erregung andererseits) je zu irgendwelcher Religionsphilosophie geführt hätte. Die Menschen würden mit animistischen Erklärungen des Naturgeschehens begonnen und diese nach dem Erwachen des kritischen Sinnes allmählich in wissenschaftliche Erklärungen umgesetzt haben, wie es tatsächlich teilweis der Fall gewesen ist. Psychologische Betrachtungen hätten dabei eine Stelle finden können. Aber zu hochfliegenden — in das überempirische Gebiet aufsteigenden — Spekulationen (wie denen der dogmatischen Theologie oder der idealistischen Metaphysik) hätte sich keinerlei Veranlassung ergeben. Solche metaphysischen Spekulationen müssen meines Erachtens als „Überglaube" beurteilt werden oder genauer als „Ausbau", den der Verstand vornimmt, und zwar in einer Richtung, in die zuerst das Gefühl hinweist.

Indes — wird man einwenden — wenn auch die Metaphysik ihren ersten Anstoß vom Gefühl erhält, kann sie das vom Gefühl Gegebene nicht in überlegener Weise bearbeiten? Das Gefühl sei rein individuell und unfähig, von sich selbst Rechenschaft zu geben; für den Standpunkt des bloßen Gefühls sei schließlich alles geheimnisvoll und rätsel-

haft. Die denkende (philosophische) Reflexion vertrete dagegen gerade bewußterweise den entgegengesetzten Standpunkt. Sie versuche jedes Gebiet, das sie bearbeitet, von allem Geheimnisvollen und Paradoxen zu befreien. So sei ihr höchstes Ideal, die dunklen, unbeständigen, bloß individuellen „Überzeugungen" zu überwinden und eine für alle denkenden Menschen objektiv gültige Wahrheit zu finden.

Nun meine ich, daß die Philosophie tatsächlich stets an dieser Aufgabe zu arbeiten haben wird. Wir sind denkende Wesen und können das Denken von keiner Lebensbetätigung ausschließen. Sogar für die eigene Selbstbetrachtung suchen wir unser Gefühl vorstellungsmäßig und also verstandesmäßig zu erfassen. Unsere persönlichen Ideale, unsere religiösen und mystischen Erfahrungen müssen nach denselben Tatsachenkomplexen gedeutet werden, mit denen die denkende Reflexion zu tun hat. Die Gesamtdenkrichtung einer bestimmten Zeit beeinflußt unwillkürlich jeden Einzelnen. Auch müssen wir uns beim gegenseitigen Austausch unserer Gefühle der Sprache bedienen und dabei allgemeine und abstrakte Wortformeln gebrauchen. So gewinnen begriffliche Formulierungen und (hypothetische) Begriffskonstruktionen auch für unser religiöses Leben Bedeutung. Die Philosophie wird daher stets die wichtige Aufgabe haben, den Widerspruch der verschiedenartigen Hypothesen auszugleichen und zwischen den sich widerstreitenden Systemen zu vermitteln. Ich bin gewiß der Letzte, der das bestreiten möchte, denn diese Vorlesungen stellen ja selbst den ernstlichen Versuch dar, aus den persönlichen religiösen Erfahrungen einige allgemeine Tatsachen zu gewinnen, die auf Formeln zu bringen sind, denen jedermann zustimmen kann.

Es liegt also im Wesen der religiösen Erfahrung, daß sie zur Aufstellung von Mythen, Dogmen, Bekenntnissen und metaphysischen Theorien, sowie zur kritischen Auseinandersetzung der verschiedenen Glaubensweisen untereinander führt.

Indes alle diese intellektuellen Operationen — seien sie nun aufbauender oder vergleichender und kritischer Art — setzen unmittelbare Erfahrungen als ihre Basis voraus. Es handelt sich eben immer nur um die Auslegung und Bearbeitung des gegebenen Materials der religiösen Erfahrung, nicht aber um Denkoperationen, die von der letzteren unabhängig wären.

Der Intellektualismus in der Religion, den ich bekämpfe, will dagegen etwas ganz anderes sein als solche Auslegung und Bearbeitung des gegebenen religiösen Erfahrungsmaterials. Sein Absehen ist darauf gerichtet, die religiöse Vorstellungswelt allein vermittelst der denkenden Reflexion aufzubauen, nämlich in den angeblich notwendigen Schlüssen, die das logische Denken aus unpersönlichen Tatsachen zieht. Er nennt seine Schlußfolgerungen je nachdem dogmatische Theologie oder Philosophie des Absoluten; er nennt sie nicht Religionswissenschaft. Er erreicht sie auf apriorischem Wege und beansprucht ihre absolute Gültigkeit.

Systeme von „absoluter Gültigkeit“ sind gerade hochstrebenden Seelen sehr häufig als Ideal erschienen. Allumfassend, doch einfach, lichtvoll, sicher, streng und wahr: welch köstliche Zuflucht für Menschen, die durch die Unklarheit und Zufälligkeit der Welt der Sinnendinge verwirrt und beunruhigt werden! So zeigen denn auch heute noch vielfach Theologen und Religionsphilosophen für eine nur mögliche oder wahrscheinliche Wahrheit und für Resultate, die nur persönlicher Überzeugung zugänglich sind, fast die gleiche Geringschätzung wie früher. John Caird schreibt z. B. in seiner Einleitung zur „Religionsphilosophie“:

„Die Religion soll freilich eine Angelegenheit des Herzens „sein; aber um sie aus der Sphäre der bloß subjektiven „Stimmung und der darin liegenden Unsicherheit heraus„zuheben, und um in der Religion das Wahre vom Falschen „zu unterscheiden, müssen wir einen objektiven Maßstab „haben. Das, was das Herz annimmt, muß erst vom Ver„stand als wahr erkannt werden. Es muß sich seiner „eigenen Natur nach als berechtigt erweisen, das Gefühl „zu beherrschen und das Prinzip aufzustellen, nach dem das

„Gefühl zu beurteilen ist[1]. Für die Beurteilung des religiösen „Charakters der einzelnen Menschen, der Nationen und „Rassen ist die Hauptfrage nicht, was sie gefühlsmäßig „erleben, sondern was sie denken und glauben — nicht, ob „ihre Religion sich in mehr oder weniger heftigen und be- „geisterten Gefühlen äußert, sondern welches die Vor- „stellungen von Gott und göttlichen Dingen sind, auf die „jene Gefühle sich gründen. Das Gefühl ist notwendig in „der Religion, aber Charakter und Wert der Religion hängen „nicht vom Gefühl ab, sondern von ihrem logischen Ge- „halt, ihrer verstandesmäßigen Grundlage[2]."

Und in diesem Punkt treffen die Vorkämpfer der kirchlichen Orthodoxie mit dem Vertreter des spekulativen Idealismus vollständig zusammen. Die Theologie soll darnach im strengen Sinne des Wortes eine Wissenschaft von Gott und den göttlichen Dingen sein; sie soll, wie man etwa sagt, unser Wissen von Gott zu einem System zusammenfassen — ihr Objekt soll durchaus Gott selbst sein, nicht etwa „nur" unser Glaube an Gott.

Damit wird der springende Punkt ganz deutlich: das Gefühl, als nur für den Einzelnen gültig, wird der „allgemein gültigen" Vernunfterkenntnis gegenübergestellt. Die auf der reinen (theoretischen) Vernunft beruhende theologische Metaphysik müßte dann alle Menschen überzeugen. Täte sie das nicht, worin bestände dann ihre Überlegenheit? Wenn sie ganz wie Gefühl und Mystik nur Sekten und Schulen begründete, wie könnte sie dann ihr Programm, über die Unsicherheit des rein persönlichen Subjektivismus hinauszuführen, erfüllen? — Eben dies völlig deutliche Programm einer solchen theologischen oder religionsphilosophischen Metaphysik überhebt mich nun aber einer eingehenden Kritik. Ich brauche nur darauf hinzuweisen, daß sie ihrem Anspruch, „objektiv" überzeugend zu sein, tatsächlich nicht Genüge leistet. Denn das vermag die Metaphysik eben nicht. Sie beseitigt die Meinungsverschiedenheiten nicht, und sie gründet Schulen und Sekten gerade wie das Gefühl. Ich

---

[1]) a. a. O. S. 174.
[2]) Ebenda S. 186.

meine, es liegt tatsächlich so, daß die „Vernunft" des Menschen auf diesem Gebiet genau so wirkt wie sie auch sonst in der Liebe, im Patriotismus, in der Politik und in allen anderen großen Angelegenheiten des Lebens wirkt, denen unsere Leidenschaften oder unsere inneren mystischen Triebe bereits eine bestimmte Richtung gegeben haben: sie stellt Gründe für unsere Überzeugung auf, denn Gründe aufzuzeigen ist ja ihre Aufgabe. Sie weitet unseren Glauben und umgrenzt ihn zugleich, sie adelt ihn, leiht ihm Worte und vermehrt seine Glaubwürdigkeit. Kaum jemals aber erzeugt die Vernunft Glauben; auch kann sie ihn nicht absolut sicherstellen [1].

Ich möchte nun die Aufmerksamkeit meiner Leser auf einige Punkte der theologisch-dogmatischen Metaphysik richten. Als Quellen kommen protestantische und katholische Handbücher der Dogmatik in Betracht, von den katholischen zumal die, die seit Papst Leos XIII. Rundschreiben, in dem er das Studium des Thomas v. Aquino empfahl, erschienen sind. Ich betrachte zunächst die Gründe, mit denen die dogmatische Theologie das Dasein Gottes zu beweisen sucht, und dann die Aufstellungen über Gottes Wesen und seine Eigenschaften [2].

Die „Beweise für das Dasein Gottes" haben jahrhundertelang der anstürmenden Kritik standgehalten; schließlich ist aber ihre Widerstandskraft doch so beträchtlich erschüttert worden, daß sie heute ihre frühere Bedeutung

---

[1]) Man vergleiche noch H. Fieldings „The Hearts of Men", London 1902. „Die Bekenntnisse", sagt der Verfasser, „sind die Grammatik der Religion; sie sind für die Religion, was die Grammatik für die Sprache ist. Worte sind der Ausdruck dessen, was wir wollen; die Grammatik ist die nachträglich aufgestellte Theorie. Die Sprache ist nie aus der Grammatik hervorgegangen, sondern die Grammatik aus der Sprache. Wie die Sprache sich nach unbekannten Ursachen entwickelt und verändert, so muß die Grammatik folgen" (S. 313). Das ganze Buch, das sich ungewöhnlich streng an konkrete Tatsachen hält, ist ein Kommentar zu dieser These.

[2]) Ich folge der Anordnung in A. Stöckels „Lehrbuch der Philosophie", 5. Aufl., Mainz 1881, Bd. II.

fast ganz eingebüßt haben. Wohl kann der Glaube durch solche „Beweise" gestützt und gefestigt werden, aber Glauben zu erzeugen oder zu begründen vermögen sie nicht.

Man unterscheidet herkömmlich verschiedene Beweisformen. Der sogenannte „kosmologische Beweis" schließt von der Zufälligkeit der Welt auf eine erste Ursache, die alle Vollkommenheiten enthalten müsse, welche die Welt selbst besitzt. Der teleologische Beweis erschließt auf Grund der Planmäßigkeit der Natur und der Harmonie ihrer Teile untereinander, daß die Ursache sowohl intelligent als gütig sei. Der „moralische" Beweis schließt von dem moralischen Gesetz auf einen moralischen Gesetzgeber. Der Beweis e consensu gentium sagt: der Glaube an Gott ist so weit verbreitet, daß er in der Natur des Menschen begründet sein muß und daher seine Überzeugungskraft in sich selbst trägt.

Nun will ich diese Beweise nicht einzeln ausführlich besprechen. Die einfache Tatsache, daß fast alle idealistischen Denker seit Kant sich berechtigt gefühlt haben, sie zu verspotten oder unbeachtet zu lassen, zeigt, daß sie nicht die Kraft besitzen, ein wirklich tragfähiges Fundament des Gottesglaubens zu liefern. Die Kausalität ist ein zu dunkles Prinzip, als daß sie das Gewicht des ganzen theologischen Gebäudes tragen könnte. Und in betreff des teleologischen Beweises denke man an die Umwälzungen, die Darwins Gedanken in dieser Richtung herbeigeführt haben.

Wenn man die Welt ohne jedes theologische Vorurteil betrachtet, so erkennt man, daß Harmonie und Disharmonie nur menschliche Eintragungen sind. Interessieren wir uns stark für gewisse Arten von Erscheinungen, seien sie nützlicher, ästhetischer oder moralischer Art, so wird jedesmal unsere Aufmerksamkeit gefesselt, wenn wir solche Erscheinungen antreffen. So kommt es, daß wir unter den Ereignissen eine Auswahl treffen. Es gibt meines Erachtens unendlich viele disharmonische Einrichtungen in der Welt, aber wir interessieren uns nur für die Harmonie, und man

kann schließlich auch in jedem Chaos eine gewisse Ordnung ausfindig machen. Jedenfalls unterliegt die Ordnung, auf welche sich der teleologische Beweis beruft, verschiedenen Deutungsmöglichkeiten. Daraus folgt — zwar nicht, daß es keinen Gott gibt — wohl aber, daß die Kraft des „Beweises" nicht zureicht, unbedingte Gültigkeit zu beanspruchen. Er wird nur für solche überzeugend sein, die schon aus anderen Gründen an Gott glauben. Und dasselbe gilt dann überhaupt von allen diesen „Beweisen". Strenggenommen „beweisen" sie nicht; sie bestärken nur unsere bereits vorhandene Überzeugung.

Wenn die Metaphysik so wenig imstande ist, das Dasein Gottes zu beweisen, wie steht es dann mit ihren Versuchen, seine Attribute zu bestimmen? Es lohnt der Mühe, auf die von der theologischen Dogmatik in dieser Richtung angestellten Versuche einen Blick zu werfen.

Da Gott die oberste Ursache ist, heißt es, unterscheidet er sich von allen seinen Geschöpfen durch den Besitz einer Existenz a se. Aus dieser Aseität Gottes leitet die dogmatische Metaphysik auf rein logischem Wege die meisten seiner anderen Vollkommenheiten ab. Er muß z. B. notwendig und absolut sein: d. h. seine Nicht-Existenz ist schlechthin unmöglich und ebenso unmöglich ist, daß er durch irgendeine andere Existenz bestimmt wird. Dies macht ihn äußerlich wie innerlich unbeschränkt, denn Beschränkung ist Nichtsein, und Gott ist das Sein selbst. Diese Unbeschränktheit macht Gott unendlich vollkommen. Außerdem ist Gott einzig, denn das unendlich Vollkommene kann nicht seinesgleichen haben. Er ist Geist, denn bestände er aus physischen Teilen, so wäre eine andere Kraft notwendig, um diese Teile zu einem Ganzen zu verbinden, und das würde seiner Aseität widersprechen. Er ist daher seiner Natur nach einfach und nicht-physisch. Er ist auch in metaphysischer Beziehung einfach, d. h. Wesen und Existenz (So-sein und Da-sein) fallen bei ihm zusammen. Dies schließt bei ihm die in der Welt der endlichen Dinge so alltäglichen Unterscheidungen zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, Substanz und Akzidenz, Sein und Wirken aus. Wir können zwar von Gottes Macht, Handlungen und Attributen sprechen; aber diese Unterscheidungen sind nur virtuell und vom menschlichen Standpunkt aus gemacht.

In Gott fallen alle diese Gesichtspunkte in eine absolute Wesensidentität zusammen.

Diese Abwesenheit aller Potentialität in Gott macht ihn notwendigerweise unveränderlich. Er ist durch und durch Aktualität. Wäre irgend etwas Potentielles an ihm, so würde er durch die Verwirklichung desselben entweder verlieren oder gewinnen; und sowohl Verlust als Gewinn würde seiner Vollkommenheit widersprechen. Es gibt deshalb keine Veränderung bei ihm. Ferner ist er unendlich, unbegrenzt. Denn wäre er räumlich begrenzt, so müßte er zusammengesetzt sein, und das würde seiner Unteilbarkeit widersprechen. Er ist daher allgegenwärtig, unteilbar an jedem Ort des Raumes. Ebenso ist er zu jeder Zeit gegenwärtig — mit anderen Worten: er ist ewig. Denn wenn er einen Anfang in der Zeit hätte, so brauchte er eine frühere Ursache; und das würde seiner Aseität widersprechen. Wenn er ein Ende hätte, so wäre er nicht notwendig. Wäre er dem Wechsel unterworfen, so wäre er nicht unveränderlich.

Er besitzt Intelligenz und Willen und alle anderen Vollkommenheiten der Geschöpfe; denn wir besitzen sie, und effectus nequit superare causam. Doch in ihm sind sie absolut und ewig wirksam und ihr Ziel kann, da Gott durch nichts Äußeres bestimmt wird, ursprünglich nur Gott selbst sein. Er kennt sich also selbst und will sich selbst mit unendlichem Selbstwohlgefallen, und beides ist verbunden zu einer ewigen unteilbaren Handlung. Da er sich also mit logischer Notwendigkeit selbst lieben und wollen muß, kann er nicht „frei" ad intra genannt werden; doch ad extra, oder in bezug auf die Schöpfung ist Gott frei. Er braucht nicht zu schaffen, da er seinem Wesen und seiner Glückseligkeit nach schon vollkommen ist. Er will vielmehr die Schöpfung aus absoluter Freiheit.

Da also Gott eine mit Intelligenz, Willen und Freiheit begabte Substanz ist, ist er „Person", und zwar eine lebendige Person, denn er ist sowohl Objekt als Subjekt seines Wirkens, und gerade das unterscheidet das Lebendige vom Leblosen. Er ist absolut selbstgenügsam; seine Selbsterkenntnis und Selbstliebe sind beide unendlich und einander entsprechend; sie brauchen keine äußeren Bedingungen zu ihrer Vollendung.

Er ist allwissend; denn da er sich selbst als Ursache weiß, weiß er alles Geschaffene und alle Ereignisse als inbegriffen. Sein Wissen ist vorhersehend, denn er ist zu

jeder Zeit gegenwärtig. Selbst unsere freien Handlungen kennt er im voraus; sonst würde seine Weisheit Bereicherungen zulassen und das würde seiner Unveränderlichkeit widersprechen. Er ist allmächtig in bezug auf alles, was keinen logischen Widerspruch enthält. Er kann das „Sein" werden lassen, mit anderen Worten: seine Macht schließt das Schaffen ein. Wenn die Kreaturen aus seiner eigenen Substanz hervorgegangen wären, müßten sie wie diese unendlich sein; sie sind aber endlich; also müssen sie der Substanz nach nicht-göttlich sein. Und wäre die Materie an sich ewig, so daß Gott sie bereits vorgefunden und ihr nur die Form gegeben hätte, so würde das der Definition von Gott als oberster Ursache widersprechen; er wäre dann nur das bewegende Prinzip von etwas schon Verursachtem. Er schafft vielmehr die Dinge ex nihilo und gibt ihnen als endlichen Substanzen ihre besondere Existenz. Die Formen, die er ihnen verleiht, sind freilich in seinen Gedanken vorgebildet. Da es aber in Gott keine Mannigfaltigkeit gibt, sondern diese Gedanken nur für uns mannigfaltig sind, müssen wir unterscheiden zwischen den Gedanken, wie sie in Gott sind, und der Art, in der wir sie nachdenken. Wir dürfen sie ihm nur in relativem Sinne zuschreiben: als verschiedene, durch den endlichen Standpunkt bedingte Betrachtungsweisen seines einigen Wesens.

Gott ist heilig, gut und gerecht. Er kann nichts Böses tun; denn er ist die Fülle des positiven Seins, und das Böse ist Negation. Wohl hat er auch physisches Übel geschaffen, aber nur als Mittel zu größerem Guten; denn bonum totius praeeminet bonum partis. Moralisches Übel (Böses) kann er nicht wollen, weder als Zweck noch als Mittel, denn das würde seiner Heiligkeit widersprechen. Er läßt es indes zu, indem er freie Wesen schafft; weder seine Gerechtigkeit noch seine Güte nötigen ihn, den Mißbrauch des Freiheitsgeschenkes zu verhindern.

Gottes Zweck bei der Schöpfung kann primär nur der gewesen sein, seine absolute Freiheit dazu zu gebrauchen, anderen Wesen seinen Ruhm zu verkünden. Diese anderen Wesen müssen also vernunftbegabt sein; sie müssen einerseits erkennen, lieben und ehren und anderseits glücklich sein können; denn die Erkenntnis Gottes und die Liebe zu Gott sind die Hauptquellen der Glückseligkeit. Insofern kann man sagen, daß Gottes zweiter Zweck bei der Schöpfung die Liebe ist.

Ich breche ab, um nicht zu ermüden. Als Probe der Metaphysik der orthodoxen Dogmatik katholischer wie protestantischer Art wird das Angeführte genügen. Manch einer der metaphysischen Dogmatiker wird durch solche Spekulationen und Begriffsbestimmungen zu lebhaftester Begeisterung fortgerissen. Daß also die scholastisch-spekulative Metaphysik für bestimmte Gemüter einen gewissen Gefühlswert besitzt, ist nicht zu bestreiten. Aber wie steht es mit ihrem Erkenntniswert?

Die philosophischen Schulen auf dem Kontinent haben meines Erachtens zu oft übersehen, daß das Denken des Menschen organisch mit seiner praktischen Lebensführung verbunden ist. Es scheint mir der Hauptruhm englischer und schottischer Denker zu sein, diese organische Verbindung im Auge behalten zu haben. Der leitende Grundsatz der kritischen Philosophie ist in der Tat der gewesen, daß jeder theoretische Unterschied irgendwie zu einem praktischen Unterschied führen muß, und daß die beste Methode bei Erörterung theoretischer Fragen die ist, welche zunächst den praktischen Unterschied feststellt, der sich ergeben würde, je nachdem das eine oder das andere wahr wäre. In welcher Weise kommt uns die in Frage stehende Wahrheit zum Bewußtsein? Zu welchen praktischen Folgen führt sie? Welches ist ihr tatsächlicher Wert für die persönliche Lebensgestaltung? Dies ist die charakteristische Weise der Engländer, philosophische Probleme anzufassen. So behandelt Locke die Frage der persönlichen Identität, Berkeley das Problem der Materie, Hume dasjenige der Kausalität. Dugald Stewart und Thomas Brown, James Mill, John Mill und Professor Bain haben sich mehr oder weniger fest an diese Methode gehalten; Shadworth Hodgson hat sie mit voller Bestimmtheit durchgeführt. Alles in allem haben die Engländer und Schotten und nicht Kant die „kritische Methode“ in die Philosophie eingeführt, die einzige Methode, welche die Philosophie zu einem ernster Menschen würdigen Studium macht. Denn wie kann man im Ernst über philosophische Thesen streiten, die praktisch nie einen

erweisbaren Unterschied ergeben? Wären alle Entscheidungen für uns und unser Leben gleichgültig, was würde es dann ausmachen, welche von ihnen wir wahr und welche wir falsch nennen?

Der amerikanische Philosoph Charles Sanders Peirce hat der Wissenschaft dadurch einen Dienst erwiesen, daß er den Grundsatz, von dem die eben genannten Männer instinktiv geleitet wurden, aus seiner verschiedenen Anwendung herausgeschält und ihn deutlich charakterisiert hat. Er bezeichnet ihn als Prinzip des Pragmatismus und verteidigt dies etwa folgendermaßen[1]:

Das Denken kann kein anderes Ziel haben als das, Glauben zu erwecken, d. h. das Denken zur Ruhe zu bringen. Erst dann, wenn unser Denken über einen Gegenstand in einer Glaubensüberzeugung zur Ruhe gekommen ist, kann unser Handeln fest und sicher beginnen. Kurz, die Überzeugungen sind die Regeln für unser Handeln. Die Gedankenarbeit führt uns schließlich zu bestimmten Gewohnheiten in unserm Handeln. Gäbe es ein Moment in einem Gedanken, das in praktischer Beziehung bedeutungslos wäre, so würde ein solches Moment nicht als wesentlich gelten können. Um den Sinn eines Gedankens zu enthüllen, brauchen wir also bloß zu zeigen, was für ein Handeln er hervorzurufen vermag; dieses Handeln ist für uns sein einziger Sinn, und die greifbare Tatsache, die allen unsern Gedankenunterschieden zugrunde liegt, ist die, daß keiner von ihnen so fein ist, als daß er in etwas anderem als einem möglichen praktischen Unterschied bestände. Um völlige Klarheit über irgendein Problem zu erreichen, brauchen wir also nur zu untersuchen, welche Empfindungen die eine oder die andere Annahme — sofort oder später — in uns auslösen würde, und wie wir unser Handeln einzurichten hätten, wenn sich unsere Annahme als wahr erwiese. Unser Erfassen dieser praktischen Folgen ist das, was wir

---

[1]) In einem Aufsatz: „How to make our Ideas Clear", in the Popular Science Monthly, January 1878, Bd. 12 S. 286.

überhaupt von der Sache erfassen, soweit jenes Erfassen irgenwelche positive Bedeutung hat.

Mittelst dieses pragmatischen Prinzips vermögen wir nun auch zu entscheiden, ob nicht unter den verschiedenen Attributen, die in dem scholastischen Verzeichnis der Vollkommenheiten Gottes aufgezählt werden, einige viel weniger bedeutsam sind als andere.

Wenden wir nämlich den Grundsatz des Pragmatismus auf die metaphysischen Eigenschaften Gottes im engeren Sinne (also im Unterschied von seinen moralischen Eigenschaften) an, so müßten wir ihnen meines Dafürhaltens selbst dann jede greifbare Bedeutung absprechen, wenn sie durch die zwingendsten logischen Gründe gestützt würden. Man denke z. B. an Gottes Aseität, an seine Notwendigkeit, seine Immaterialität, seine Einfachheit, seine Unteilbarkeit, das Fehlen der inneren Unterschiede zwischen Sein und Wirken, Substanz und Akzidenz, Potentialität und Aktualität usw., seine Selbstgenügsamkeit, Selbstliebe und absolute Glückseligkeit in sich selbst: können wir solchen Eigenschaften, wenn wir aufrichtig sein wollen, irgendeine Bedeutung für unser Leben zusprechen? Wenn sie aber keinerlei Einfluß auf unsere Lebensführung haben, kann es dann für die Religion eines Menschen einen wesentlichen Unterschied ausmachen, ob sie wahr oder falsch sind? So ungern ich religiöse Gefühle anderer verletze, muß ich doch offen bekennen, daß ich nicht einzusehen vermag, wie es in religiöser Beziehung von der geringsten Bedeutung für uns sein kann, ob eine dieser Eigenschaften wahr ist oder nicht. Wie hätte ich wohl mein Leben einzurichten, um mich besser der Einfachheit Gottes anzupassen? Oder wie kann es mir zur Ordnung meiner Lebensführung helfen, wenn ich weiß, daß seine Glückseligkeit absolut vollkommen ist? Ist nicht die Ableitung dieser metaphysischen Eigenschaften Gottes lediglich ein pedantisches Hin- und Herschieben und Zusammenpassen von Adjektiven aus dem Wörterbuch, ohne Beziehung auf Moral und auf alles, was für den Menschen von Bedeutung ist? Das hätte auch

eine jener kürzlich erfundenen Rechenmaschinen aus dem Worte „Gott“ herausarbeiten können!

Wenn eine derartige Anhäufung abstrakter Ausdrücke wirklich der Inbegriff unserer Erkenntnis von Gott wäre, so könnten vielleicht die Theologenschulen weiter blühen, aber die Religion, die echte Religion würde aus der Welt verschwinden. Was die Religion aufrecht erhält, ist etwas anderes als abstrakte Definitionen und Systeme aneinandergereihter Begriffe.

So viel von den metaphysischen Attributen Gottes. Vom Gesichtspunkt der praktischen Religiosität ist das metaphysische Monstrum, das sie uns zur Verehrung darbieten wollen, eine absolut wertlose Erfindung der dogmatischen Scholastik.

Wie steht es nun mit den moralischen Eigenschaften Gottes? In pragmatischer Beziehung haben sie eine ganz andere Bedeutung. Sie geben tatsächlich der Furcht, der Hoffnung und der Erwartung eine bestimmte Richtung und begründen frommes Leben.

Ist Gott heilig, so kann er nur das Gute wollen; ist er allmächtig, so kann er dem Guten den Sieg verleihen; ist er allwissend, so kann er unsere heimlichen Sünden sehen, und ist er gerecht, so kann er uns für unsere Verfehlungen strafen. Ist aber Gott die Liebe, so kann er auch verzeihen; ist er unwandelbar, so können wir sicher auf ihn bauen. Diese Eigenschaften treten also in Beziehung zu unserem Leben; es ist daher für uns höchst wichtig, daß wir sie kennen. Und wenn die dogmatische Theologie über allen Zweifel feststellen könnte, daß ein Gott mit solchen Eigenschaften existiert, so dürfte sie sich mit Recht rühmen, dem religiösen Leben ein festes Fundament zu geben. Aber wie steht es in Wahrheit mit ihren Beweisen?

Es steht damit ebenso schlecht wie mit den Beweisen für sein Dasein überhaupt. Es ist eine historische Tatsache, daß sie nie jemanden überzeugt haben, der in seiner Lebenserfahrung Gründe zu finden meinte, daran zu zweifeln, daß ein guter Gott die Welt geschaffen haben könne. Gottes

Güte durch den scholastischen Beweis begründen zu wollen, daß es in seinem Wesen kein Nicht-Sein gebe, würde ihm einfach kindisch klingen.

Wir müssen also, scheint mir, ein für allemal von der dogmatischen Metaphysik scheiden. Der aufrichtige Glaube muß sich ohne diesen Bürgen behelfen. Tatsächlich hat sich ja auch das moderne idealistische Denken auf immer von dieser Metaphysik losgesagt. Aber kann der moderne Idealismus dem Glauben eine bessere Bürgschaft geben, oder ist dieser überhaupt auf sein eigenes Zeugnis angewiesen?

Die Grundlage des modernen Idealismus ist Kants Lehre vom transzendentalen Ich der Apperzeption. Kant verstand darunter nur die Tatsache, daß das Bewußtsein „ich denke sie" alle unsere Objekte (potentiell oder aktuell) begleiten muß. Frühere Skeptiker hatten dasselbe gesagt, aber das „Ich" war für sie identisch mit dem persönlichen Individuum. Kant hat es aus dem Individuellen ins Abstrakte erhoben und hat es zur universalsten aller seiner Kategorien gemacht; doch war für ihn in diesem transzendentalen Ich nichts Theologisches einbegriffen.

Es war Kants Nachfolgern vorbehalten, seinen Begriff: „Bewußtsein überhaupt" in ein unendliches konkretes Selbstbewußtsein umzuwandeln, in die Weltseele, in der unsere verschiedenen persönlichen Bewußtseins-Einheiten ihr Sein haben. Es bedürfte weitläuftiger Erörterungen, wollte ich zeigen, wie sich diese Umwandlung tatsächlich vollzog. Es genüge, wenn ich sage, daß in der Hegelschen Schule, die heute sowohl das britische wie das amerikanische Denken so stark beeinflußt, zwei Grundsätze die Hauptwirkung ausgeübt haben.

Der erste dieser Grundsätze lautet, daß die alte Identitäts-Logik uns nie mehr gibt als eine nachträgliche Zerlegung in disiecta membra, und daß die Fülle des Lebens nur dann gedankenmäßig zum Ausdruck kommen kann, wenn man erkennt, daß jedes Objekt unseres Denkens die Vorstellung von einem andern Objekt auslöst, das zunächst das erstere Objekt zu verneinen scheint.

Der zweite Grundsatz sagt: sich einer Verneinung bewußt sein heißt schon die Möglichkeit setzen, über sie hinauszugehen. Das Aufwerfen einer Frage oder der Ausdruck des Nichtbefriedigtseins beweist, daß die Antwort oder die Befriedigung bevorsteht. Das Endliche, in seiner Endlichkeit erfaßt, ist schon das Unendliche in posse.

Durch die Anwendung dieser Grundsätze bekommen wir eine treibende Kraft in unsere Logik, welche die gewöhnliche Logik der reinen, strengen Identität nie erreicht. Die Objekte unseres Denkens handeln jetzt innerhalb unseres Denkens, handeln wie Objekte, die uns in der Erfahrung gegeben sind. Sie ändern und entwickeln sich. Sie schließen noch ein anderes, ein zweites Moment in sich; und dies andere, das zuerst nur ideell oder potentiell da ist, erweist sich plötzlich als aktuell. So hebt es schließlich das erste Moment auf — berichtigt und verbessert es, indem es seinen vollen Sinn enthüllt.

Das Programm ist vortrefflich. Im Universum ist's in der Tat so, daß eins dem andern folgt, und daß eins das andere verbessert und erfüllt; und eine Logik, die diesen Wandel wiedergäbe, würde die Wahrheit viel besser zum Ausdruck bringen als die überlieferte Schullogik, die nie von selbst zu etwas Neuem kommt, sondern nur Vorder- und Untersätze aufstellt oder feststehende Gleichheiten und Unterschiede rubriziert. Nichts ist der Methode der dogmatischen Theologie unähnlicher als die Methode dieser neuen Logik. Zur Erläuterung zitiere ich einige Ausführungen des schottischen Transzendentalisten John Caird:

„Wie sollen wir uns die Realität denken, in der alle Intel-
„ligenz ruht?“ fragt er und antwortet dann: „Ein Doppeltes
„läßt sich unschwer beweisen, nämlich, daß diese Realität
„ein absoluter Geist ist, und sodann, daß der endliche Geist
„nur in Verbindung mit dem absoluten Geist (der abso-
„luten Intelligenz) sich als wirklich vorstellen kann. Jene
„Realität ist absolut; denn die geringste Bewegung der
„menschlichen Intelligenz würde zum Stillstand kommen,
„wenn sie nicht die absolute Realität der Intelligenz, des

„Denkens überhaupt voraussetzte. Selbst der Zweifel und „die Verneinung setzen sie voraus und bejahen sie indirekt. „Wenn ich irgend etwas als wahr hinstelle, so setze ich es „in Beziehung zum Denken, doch nicht zu meinem Denken „oder dem irgendeines andern Einzelwesens. Von der „Existenz aller Einzelgeister kann ich abstrahieren, ich kann „sie wegdenken; aber das Denken oder Selbstbewußtsein „in seiner Unabhängigkeit und Absolutheit oder mit andern „Worten: ein absolutes Denken, ein absolutes Selbstbewußt- „sein kann ich nicht wegdenken."

Hier geht Caird über die Position Kants hinaus: er verwandelt das „Bewußtsein überhaupt" als Bedingung aller irgend möglichen „Wahrheit" in ein allgegenwärtiges, universales Bewußtsein, welches er mit Gott identifiziert. Er wendet den Grundsatz an, daß die Anerkennung von Grenzen unseres Denkens tatsächlich ein Hinausgehen über sie bedeute, und kommt mit folgenden Worten auf die religiöse Erfahrung der Einzelnen zu sprechen:

„Wenn der Mensch nur ein Geschöpf mit vorüber- „gehenden Empfindungen und Trieben, mit stets wechseln- „den Wahrnehmungen, Phantasien und Gefühlen wäre, so „könnte nie etwas den Charakter objektiver Wahrheit oder „Wirklichkeit für ihn haben. Aber es ist das Vorrecht der „Geistnatur des Menschen, daß er sich einem Denken und „einem Wollen hingeben kann, das unendlich größer ist als „sein eigenes. Ja, man kann sagen, als denkendes, selbst- „bewußtes Wesen lebt er seiner Natur nach in der Sphäre „des universalen Lebens. Als denkendem Wesen ist es „mir möglich, in meinem Bewußtsein jede Regung der „Selbstbehauptung zu unterdrücken und zu ersticken, ebenso „jede Vorstellung und jede Meinung, die nur mir gehört, „jeden Wunsch, der sich auf mein eigenstes Selbst bezieht, „und so ein reines Organ eines universalen Denkens zu „werden, kurz: nicht mehr mein eigenes Leben zu leben, „sondern mein Bewußtsein ergriffen und durchdrungen zu „fühlen von dem unendlichen und ewigen Leben des Geistes. „Und doch finde ich gerade in dieser Hingabe meines eigenen „Selbst mein wahres Ich oder verwirkliche die höchste Mög- „lichkeit meiner eigenen Natur. Denn während wir in einem „gewissen Sinne unser Selbst aufgeben, um das universale „und absolute Leben der Vernunft zu leben, ist doch das- „jenige, dem wir uns so unterwerfen, in Wirklichkeit unser

„wahreres Ich. Das Leben der absoluten Vernunft ist für „uns kein fremdes Leben.“

Dennoch, fährt Caird fort, biete auch diese Lehre noch keine vollständige Befriedigung, da wir sie nie ganz verwirklichen könnten. Das im besten Falle wirklich Erreichte bleibe stets weit hinter dem absolut Göttlichen zurück. Soziales Wirken, Liebe und sogar Selbstaufopferung ließen unser Ich nur in einem andern endlichen Ich oder in einer Mehrzahl solcher aufgehen; sie identifizierten es nicht vollkommen mit dem Unendlichen.

„Gibt es denn keine Lösung des Widerspruchs zwischen „Ideal und Wirklichkeit? Ich antworte, es gibt eine Lösung; „aber um sie zu erreichen, müssen wir uns über die Sphäre „der Moralität hinaus in die der Religion erheben. Es „kann im Gegensatz zur Moral als das wesentliche Merkmal „der Religion bezeichnet werden, daß sie Streben in Besitz, „Erwartung in Verwirklichung verwandelt, daß sie den „Menschen tatsächlich am göttlichen oder unendlichen Leben „teilnehmen läßt, anstatt ihn einem ewig entweichenden „Ideal nachjagen zu lassen. Ob wir die Religion von der „menschlichen oder von der göttlichen Seite betrachten — „als die Hingabe der Seele an Gott oder als das Wohnen „Gottes in der Seele — beidemal ist das Wesentliche, daß „das Unendliche nicht eine ferne Erscheinung, sondern „gegenwärtige Wirklichkeit ist. Die erste Regung des „religiösen Lebens (wenn anders wir seine Bedeutung recht „verstehen) ist die Entdeckung, daß die Trennung zwischen „dem Geist und seinem Objekt verschwunden ist, daß das „Ideal wirklich geworden ist, das Endliche sein Ziel erreicht „hat und mit der lebendigen Gegenwart des Unendlichen „verschmolzen ist.

„Einheit an Geist und Willen mit dem Göttlichen ist „nicht eine Zukunftshoffnung, nicht ein Ziel der Religion, „sondern ihr Anfang, ihr erstes Werden in der Seele. In „diesem Akt, der den Anfang des religiösen Lebens be„zeichnet — man nenne ihn Glauben, Vertrauen, Selbst„hingabe oder anders — liegt die Identifikation des End„lichen mit dem ewigen Leben. Zwar ist das religiöse „Leben ein fortschreitendes; aber im Lichte des vorher „Gesagten ist der religiöse Fortschritt nicht etwa nur ein „Fortschritt in der Richtung auf das Unendliche hin, son„dern ein solcher innerhalb der Sphäre des letzteren. Es

„ist nicht der vergebliche Versuch, durch das Hinzutun end- „licher Größen unendlichen Reichtum zu gewinnen, sondern „das Streben, sich durch Übung der Frömmigkeit jenes „unendliche Erbe, das schon unser ist, voll anzueignen. „Das gesamte zukünftige religiöse Leben ist schon mit „seinem Anfang gegeben. Es gehört zum Wesen des „Menschen, der sich dem religiösen Leben zugewandt hat, „daß das Böse, das Unrecht und die Unvollkommenheit ihm „nicht wirklich anhaften: es sind Auswüchse, die in keiner „organischen Verbindung mit seiner wahren Natur stehen. „Sie sind bereits virtuell unterdrückt und vernichtet, und „werden es einst tatsächlich sein; und in dem Vorgang der „Vernichtung selbst werden sie zu Mitteln des Fortschritts „im religiösen Leben. Versuchung und Konflikte bleiben „ihm zwar nicht erspart, doch in der inneren Sphäre, in „der sein wahres Leben ruht, ist der Kampf vorüber, der „Sieg schon errungen. Der Geist führt nicht ein endliches, „sondern ein unendliches Leben. Jeder Pulsschlag seines „Daseins ist der Ausdruck und die Verwirklichung des „Lebens Gottes [1]."

Ich gebe rückhaltlos zu, daß sich kaum eine trefflichere Beschreibung der Erscheinungen des religiösen Bewußtseins denken läßt als diese. Sie schildert wieder dasselbe Entzücken, das wir so oft auf den Höhepunkten der Bekehrung beobachteten; sie spricht das aus, was der Mystiker fühlt, aber nicht in Worte zu fassen vermag: der Fromme erkennt in dieser Schilderung sein eigenes Erlebnis wieder. Es ist wirklich eine Freude, zu hören, daß das Wesen der Religion so übereinstimmend charakterisiert wird. Aber ist denn nun Caird — und er gilt uns hier als Repräsentant jener ganzen Denkweise — über die Sphäre des Gefühls und der unmittelbaren Erfahrung des Einzelmenschen hinausgekommen? Hat er die Religion auf die reine Vernunft gegründet? Hat er sie durch zwingende Vernunftgründe universell gemacht, sie aus dem Zustande einer Sonderüberzeugung in einen solchen allgemein anerkannter Gewißheit verwandelt? Hat er ihre Behauptungen von dem geheimnisvollen Dunkel befreit?

[1]) John Caird: An Introduction to the Philosophy of Religion, London und Newyork 1880, S. 243—250 und 291—299.

Ich meine, er hat nichts dergleichen getan, sondern einfach die Erfahrungen der Einzelseele in allgemeineren Worten bestätigt. Und wieder kann ich mir ersparen, methodisch nachzuweisen, daß solche Vernunftschlüsse metaphysischer Art die Religion nicht universell machen; denn ich brauche bloß auf die Tatsache hinzuweisen, daß die meisten Gelehrten, selbst die religiös Gerichteten, jene Metaphysik entschieden ablehnen. Ganz Deutschland, kann man sagen, hat die Hegelsche Beweisführung abgelehnt. Und im übrigen verweise ich auf die denkwürdigen Kritiken der schottischen Gelehrten Fraser und Pringle-Pattison[1].

Wieder frage ich: wenn der transzendentale Idealismus so absolut denknotwendig wäre, wie er zu sein vorgibt, könnte es ihm dann so vollständig mißlingen, überzeugend zu wirken?

Man erinnere sich, daß die Aussagen der Religion immer auf Erfahrungstatsachen zurückgehen: das Göttliche ist tatsächlich gegenwärtig, sagt die Religion, und es besteht eine wirkliche Beziehung des Gebens und Empfangens zwischen ihm und uns. Wenn nun solche Erlebnisse nicht selbst sicher genug sind, so werden ihnen abstrakte Vernunftgründe den nötigen Halt erst recht nicht geben können. Begriffliches Denken kann Tatsachen ordnen, erklären und deuten; aber es bringt sie nicht hervor und vermag auch nicht ihre Eigenart wiederzugeben. Es bleibt immer ein Plus, ein gewisses „Etwas“ übrig, das nur durch das Gefühl erklärbar wird. Die Philosophie ist in dieser Sphäre also eine sekundäre Funktion, unfähig, die Wahrheit des

---

[1]) A. C. Fraser: Philosophy of Theism, 2. Aufl., Edinburg und London 1899, besonders Teil II Kap. 7 und 8. A. Seth (Pringle-Pattison): Hegelianism and Personality. Ebenda 1890.

Bedeutsame Argumentationen zugunsten einer konkreten Weltseele gibt mein Kollege Josiah Royce in seinen Werken: „Religious Aspect of Philosophy“, Boston 1885, in „Conception of God“, Newyork und London 1897, und kürzlich in seinen in Aberdeen gehaltenen Gifford-Vorlesungen „The World and the Individual“, 2 Bde.

Glaubens sicherzustellen, und damit kehre ich zu der Anfangsthese dieses Kapitels zurück.

Wir müssen — meine ich — den betrübenden, aber aufrichtigen Schluß ziehen, daß der Versuch, die Wahrheit der Aussagen unmittelbarer religiöser Erfahrung durch ein rein intellektuelles Verfahren nachweisen zu wollen, absolut hoffnungslos ist.

Es würde indessen ungerecht gegen die Philosophie sein, sie bei diesem negativen Satz zu verlassen; es sei mir darum erlaubt, mit einer Aufzählung dessen diese Vorlesung zu schließen, was die denkende Reflexion für die Religion wirklich leisten kann. Wenn sie die deduktive Metaphysik aufgeben, sich statt ihrer der Induktion bedienen und kritisch vorgehen will, wenn sie sich freimütig aus „Theologie" (im Sinne einer Wissenschaft von Gott und den göttlichen Dingen) in Religionswissenschaft verwandeln will: dann kann sie sich doch außerordentlich nützlich erweisen.

Der philosophisch ungeschulte Mensch definiert das Göttliche, das er fühlt, stets in einer Weise, wie es seinem jeweiligen geistigen Standpunkt entspricht. Die Philosophie kann nun durch Vergleichung das örtlich Gebundene und Zufällige aus diesen Definitionen ausscheiden. Dogma und Kultus kann sie von historischen Hüllen befreien. Durch Vergleichung unphilosophischer, religiöser Aufstellungen mit den Resultaten der wissenschaftlichen Forschung kann die Philosophie auch Lehren abtun, die von der Wissenschaft als naiv und haltlos erkannt werden.

Indem sie so wertlose Bildungen ausmerzt, kann sie einen Kern von Vorstellungen übriglassen, die wenigstens möglich sind. Diese kann sie als Hypothesen behandeln und sie unter den verschiedensten Gesichtspunkten prüfen, wie Hypothesen stets geprüft werden. Die Zahl der Hypothesen kann sie dann vermindern, indem sie die schwächsten fallen läßt. Sie kann sich auch geradezu für eine derselben entscheiden und mit allen Kräften für sie eintreten. Sie kann dieselbe dabei auf einen möglichst präzisen Ausdruck bringen, indem sie unterscheidet zwischen dem, was naive

Glaubensform und symbolische Ausdrucksweise ist und dem, was wörtlich zu nehmen ist. Schließlich kann sie zwischen den verschiedenen Glaubensüberzeugungen zu vermitteln, die Gegensätze zu überbrücken und möglichste Übereinstimmung herbeizuführen suchen. Sie wird dabei um so mehr Erfolg haben, je sicherer sie die gemeinsamen und wesentlichen Elemente von den rein individuellen sowie von den zeitlich und örtlich bedingten unterscheidet.

Ich sehe nicht ein, warum eine kritische Religionswissenschaft dieser Art nicht eine ebenso starke Anziehung ausüben sollte wie die Naturwissenschaft. Selbst die persönlich nicht religiös Gesinnten könnten ihre Schlußfolgerungen auf Treu und Glauben hinnehmen, etwa wie die Blinden die Tatsachen der Optik annehmen. Wie aber die Optik in erster Linie von den Erfahrungstatsachen sehender Menschen getragen und später immer von neuem bestätigt werden muß, so würde auch die Religionswissenschaft ihr Urmaterial an den Tatsachen persönlicher Erfahrung haben und würde sich bei allen kritischen Neuerungen nach der persönlichen Erfahrung zu richten haben. Sie dürfte sich nie vom konkreten Leben loslösen oder rein mit Begriffen arbeiten. Sie würde stets zugeben müssen (wie es auch jede andere Wissenschaft tut), daß die Feinheiten der Natur ihr überlegen sind und daß ihre eigenen Aufstellungen der Natur nur nahekommen. Die Philosophie lebt in Worten, aber die Wahrheit und Wirklichkeit treten in unser Leben in einer Weise, die über Worte erhaben ist. Niemand weiß das so gut wie der Philosoph. Er muß neue Worte prägen und begriffliche Unterscheidungen einführen, denn sein Beruf zwingt ihn dazu; aber im geheimen kennt er ihre Hohlheit und Belanglosigkeit. Seine Formeln gleichen stereoskopischen oder kinetoskopischen Bildern. Es fehlt ihnen an Tiefe, Bewegung und Leben. Zumal auf religiösem Gebiet kann der Glaube an die Wahrheit von Dogmen oder Formeln die persönliche Erfahrung nie wirklich ersetzen.

Es bleibt also bei der Entscheidung, die wir schon am Schluß des vorigen Kapitels trafen. Der praktische Wert der Religion für das seelische Leben des Einzelnen und für das Geistesleben der Menschheit im ganzen ist der beste Wahrheitsbeweis, der sich für die Sache der Religion führen läßt. Für die wissenschaftliche Betrachtung bedeutet ein solches Urteil aber allerdings den Verzicht auf strenge Allgemeingültigkeit und auf den Anspruch der Absolutheit.

XII. Weitere Einzelzüge des religiösen Lebens.

Wir haben nunmehr wieder zur Beschreibung zurückzukehren und unsere Charakteristik des religiösen Lebens durch Besprechung einiger weiterer bestimmter Einzelzüge zu vervollständigen.

Zunächst einige Bemerkungen über die Bedeutung des ästhetischen Empfindens für die Religion. Wie wir schon wissen, legt der Mensch seine religiöse Erfahrung unwillkürlich verstandesmäßig aus. Er braucht Formeln gerade wie er Gemeinschaft im Kultus braucht. Von hier aus ergibt sich aber, daß ich vorher doch in gar zu scharfer Weise die praktische Wertlosigkeit der berühmten scholastischen Liste der Attribute Gottes behauptet habe: diese müssen unter einem weiteren, vorher außer acht gebliebenen Gesichtspunkt betrachtet werden. Die Art, wie Schultheologen sie behandeln, kann uns auf die rechte Spur führen. Ihre Sprache wird unwillkürlich erbaulich und bekundet damit den hohen ästhetischen Wert jener Prädikate. Es bereichert die Frömmigkeit, wenn man diese erhabenen und geheimnisvollen Worte gebraucht, gerade wie es eine Kirche bereichert, wenn sie eine Orgel, Gold- und Marmorschmuck, Gemälde und Glasmalereien besitzt. Jene Attribute schaffen der Andacht erst die rechte Atmosphäre, den rechten Nachdruck. Sie sind einem Lobgesang, einem Tedeum zu vergleichen, und können um so erhabener klingen, weil sie unverständlich sind. Orthodoxe Theologen wachen wohl ebenso eifersüchtig über sie wie die heidnischen Priester über den Schmuck und die Kleinodien ihrer Götzen.

Unter den Ausgestaltungen der Religion, die das Gemüt von sich aus vornimmt, darf das ästhetische Motiv nie vergessen werden. Ich wollte über kirchliche Einrichtungen nicht sprechen, hier muß ich indessen kurz darauf hinweisen, daß sie teilweis einem gewissen ästhetischen Bedürfnis genügen und dadurch Einfluß auf das menschliche Gemütsleben gewinnen. Wohl bedürfen manche Menschen in erster Linie der Reinheit und Klarheit des intellektuellen Lebens; für andere ist dagegen freies Walten der Phantasie das höchste Erfordernis. Ein so geartetes Gemüt wird durch eine puritanische Religion des Einzelindividuums nur schwer befriedigt werden. Ihm gefällt der majestätisch wirkende Aufbau hierarchischer Institutionen, der geheimnisvolle Glanz des sakramentalen Systems. Er steht vor ihm wie vor einem erhabenen Werk der Goldschmiede- oder der Baukunst. Der evangelische Protestantismus, scheint ihm vielleicht, lasse das ganze herrliche Gebäude in Staub und Asche zerfallen: in ihm vermag er statt eines Palastes nur ein Armenhaus zu sehen.

Ganz ähnlich verhält es sich ja auch mit der Stimmung und den Gefühlen derer, die in alten Kaiserreichen aufgewachsen sind. Wieviel muß man aufgeben, wenn es keine Titel, keine goldstrotzenden Hoftrachten, keine Truppen mit Federbüschen, wenn es kein Ersterben in Demut mehr gibt, und wenn man sich mit einem Präsidenten im schwarzen Rock begnügt, der jedem Bürger freundschaftlich die Hand reicht und vielleicht vom Lande oder aus der Prärie kommt, wo er in seinem Hause nur *ein* Wohnzimmer gehabt hat mit einer Bibel auf dem Tisch. Welche Ärmlichkeit für ein monarchisch gesinntes Gemüt!

Die Bedeutung dieser ästhetischen Gefühle macht es, wie mir scheint, völlig unwahrscheinlich, daß es dem Protestantismus, wie überlegen er dem Katholizismus auch an geistiger Tiefe sein mag, in absehbarer Zeit gelingen sollte, das ehrwürdige Kirchentum des Katholizismus endgültig zu entwurzeln. Der Protestantismus wird dem Auge des Katholiken noch auf lange wie ein Armenhaus erscheinen;

sein strenger Standpunkt der Verneinung ist für das katholische Gemüt unverständlich. Wohl erscheinen auch dem denkenden Katholiken viele der veralteten Glaubensüberzeugungen und Übungen, die die Kirche noch beibehalten hat, in ihrer wörtlichen Bedeutung ebenso kindisch wie dem Protestanten. Aber sie sind kindisch in dem freundlichen Sinne von „kindlich", unschuldig und liebenswürdig; man belächelt sie, hält sie indes dem unreifen Verstand der niederen Klassen zugut. Für den Protestanten sind sie dagegen kindisch im Sinn von verkehrt und unwahr. Er nimmt ihnen die gefällige und phantastische Umkleidung und erscheint daher dem Katholiken empfindungslos, mürrisch, finster und engherzig. Beide werden einander vorab nicht verstehen.

Sehr vielfach werden Opfer, Beichte und Gebet als die drei wesentlichsten Charakteristika der Religion bezeichnet. Ich gehe sie in kurzer Besprechung der Reihe nach durch.

In allen Religionen wurden den Göttern ursprünglich Opfer dargebracht. Als sich aber die Kulte verfeinerten, wurden die Brandopfer und das Blut der Widder durch geistigere Opfer ersetzt. Das Judentum, der Islam und der Buddhismus haben keine rituellen Opfer; auch die christliche Religion nicht: doch ist hier die Vorstellung in veränderter Form erhalten geblieben, nämlich als Sühnetod Christi. Alle diese Religionen ersetzen die nichtigen Opferleistungen durch die Hingabe des Herzens, des inneren Selbst. Die asketischen Übungen, die der Islam, der Buddhismus und das ältere Christentum begünstigen, zeigen uns die Unzerstörbarkeit der Vorstellung, daß das Opfern eine religiöse Übung ist. In dem Kapitel über die Askese sprach ich bereits von ihrer Bedeutung als Symbolisierung der Opfer, die das Leben bei ernster Auffassung stets verlangt.

Auch über das Beichten will ich mich ganz kurz fassen. Lange nicht so verbreitet wie das Opfern entspricht es einer religiösen Stimmung innerlichst-ethischer Art. Es gehört mit zu dem überall zu findenden Bestreben aller

Frommen, sich durch Sühne und Reinigungsmittel den Zugang zu Gott offen zu halten. Für den, der beichtet, ist alles Scheinwesen vorüber. Er hat seine Verderbtheit gleichsam objektiviert, um sie so abzutun. Und wenn er sie auch in Wirklichkeit noch nicht abgelegt hat, wenigstens beschönigt er sie nicht mehr heuchlerisch, sondern lebt auf der Basis der Wahrhaftigkeit. Daß in den angelsächsischen Gemeinden das Beichten ganz abgekommen ist, ist nicht ganz leicht verständlich. Die historische Erklärung sagt natürlich: es war eine Reaktion gegen den Papismus; denn in der bischöflichen Kirche hing die Beichte mit Büßungen und Ablaß und anderen „heilsnotwendigen" Übungen zusammen. Indes man sollte meinen, daß für den Sünder die innere Not doch zu groß gewesen sein müßte, als daß er so ohne weiteres auf einen Ausgleich hätte verzichten können [1].

Ich komme nun zum Gebet, und muß hier etwas ausführlicher sein. Es ist in letzter Zeit viel gegen das Beten geredet und geschrieben worden, besonders gegen das Beten um gutes Wetter und um Genesung der Kranken. Was das Gebet für Kranke betrifft, so gehört es geradezu zu den bestbezeugten Tatsachen der Heilkunde, daß unter gewissen Umständen das Gebet zur Genesung beitragen kann; es sollte daher als therapeutische Maßnahme begünstigt werden. Da es ein normaler Faktor der moralischen Gesundheit eines Menschen ist, muß die Unterlassung schädlich sein. Anders liegt es bei dem Gebet um gutes Wetter. Wie heute jedermann weiß, haben Dürre und Nässe ihre rein physikalischen Gründe und sind durch Mittel geistig-moralischer Art nicht abzuwenden. Aber das Bittgebet ist ja überhaupt nur eine bestimmte Art des Betens, und wenn wir das Wort im weiteren Sinne nehmen, so daß es jede Art innerer Gemeinschaft und Aussprache mit der als göttlich anerkannten Macht bedeutet, so ergibt

---

[1]) Vgl. zur Frage der Beichte das treffliche Werk von Frank Granger: The Soul of a Christian, London 1900, Kap. 12.

sich ohne weiteres, daß die wissenschaftliche Kritik ihm nichts anhaben kann.

Eben in diesem weiteren Sinne ist nun aber das Gebet die wahre Seele, das eigentlichste und innerste Wesen der Religion. Sehr treffend schreibt ein bekannter französischer Theologe: „Die Religion ist die bewußte und gewollte Beziehung zwischen der Seele in ihrer Not und der geheimnisvollen Macht, von der sie sich und ihr Schicksal abhängig fühlt. Dieser Verkehr mit Gott vollzieht sich im Gebet. Das Gebet ist also Religion in Aktivität, d. h. wirkliche Religion. Durch das Gebet unterscheidet sich das religiöse Phänomen von anderen ihm ähnlichen oder verwandten, wie vom moralischen oder ästhetischen Gefühl. Die Religion wäre nichts, wenn sie nicht jener bedeutsame Akt wäre, durch den die Seele sich Hilfe und Heil zu sichern sucht, indem sie sich an den Urgrund festklammert, von dem sie ihr Leben hat. Und dieser Akt ist das Gebet. Ich verstehe darunter kein bloßes Hersagen von Worten, keine bloße Wiederholung gewisser heiliger Formeln, sondern eine Tat der Seele selbst, nämlich, daß sie in ein persönliches Beziehungsverhältnis zu der geheimnisvollen Macht tritt, deren Nähe sie empfindet — manchmal vielleicht, ehe sie ihr einen Namen zu geben weiß. Wo dieses Herzensgebet fehlt, da ist keine Religion; wo dagegen ein solches Gebet aufsteigt und die Seele erregt, haben wir lebendige Religion, wenn auch Riten und Dogmen gänzlich fehlen. Eben deshalb ist die sogenannte „natürliche Religion" keine eigentliche Religion. Sie nimmt dem Menschen das Gebet. Sie läßt ihn in Abgeschiedenheit von Gott, ohne innige gegenseitige Beziehung, ohne innere Zwiesprache und Austausch, ohne ein Wirken Gottes im Menschen und ohne ein Handeln des Menschen mit Bezug auf Gott. Im Grunde ist diese vorgebliche Religion nichts weiter als philosophische Reflexion. In der Zeit des Rationalismus durch kritische Untersuchung entstanden, war sie stets lediglich ein abstraktes Gebilde. Eine künstliche Schöpfung ohne eigenes inneres Leben

zeigt sie kaum einen der Züge, die der Religion eigen sind[1]."

Mit dieser Ausführung trifft Sabatier meines Erachtens den Kern der Sache, wie denn alle unsere Erörterungen und Darlegungen auf dasselbe Resultat hinauslaufen. Lassen wir alle kirchlichen und theologischen Streitfragen beiseite, so besteht die Religion, wie wir sahen, als Tatsache innerer Erfahrung überall und in allen ihren Entwickelungsstufen in dem Bewußtsein eines Verkehrs zwischen dem Einzelmenschen und der höheren Macht (oder den höheren Mächten), an die er sich gebunden fühlt. Handelt es sich nun dabei nicht um ein Verhältnis realer Wechselwirkung des Nehmens und Gebens, wird die Welt dadurch absolut nicht verändert: dann ist das Gebet (auch in dem bezeichneten weiteren Sinne) natürlich rein illusorischer Art, und dann muß folglich auch von der Religion im allgemeinen geurteilt werden — nicht nur, daß sie illusionistische Elemente enthält (deren gibt es sicherlich überall) —, sondern daß sie ganz und gar auf Illusion beruht, wie die Materialisten und Atheisten immer behauptet haben. Höchstens könnte auf Grund verstandesmäßiger Reflexionen die Überzeugung bleiben, daß die Ordnung des gesamten Universums eine göttliche Ursache haben müsse. Indes, wenn auch eine derartige Naturbetrachtung Menschen von frommer Gemütsart sehr zusagte, würde sie ihnen doch nur die Rolle von Zuschauern anweisen, während der Fromme in der religiösen Erfahrung und im Gebetsleben selbst tätig zu sein überzeugt ist — und zwar in allerrealster Wirklichkeit.

So ist also die Frage nach der Wahrheit der Religion unauflöslich mit der Frage verknüpft, ob die Gebetsstimmung auf bloßer Illusion beruht oder nicht. Denn die Überzeugung, daß durch das Gebet reale Wirkungen ausgelöst werden, ist eben der tiefinnerste Wesenskern aller lebendigen Religion. Welcher Art freilich diese Wirkungen

---

[1]) Auguste Sabatier, Esquisse d'une Philosophie de la Religion, 2. Aufl. 1897, S. 24 (vgl. in der deutschen Übersetzung von A. Baur, 1898, S. 19 ff.).

sind, darüber sind die Meinungen stets sehr geteilt gewesen. Man hat den unsichtbaren Mächten Betätigungen zugeschrieben und schreibt sie ihnen noch zu, die heute kein Gebildeter mehr glauben kann. Es könnte sich ergeben, daß die Wirkungssphäre des Gebetes ausschließlich subjektiver Art ist, und daß eine unmittelbare Veränderung nur im Gemüt des Beters erfolgt. Aber wie immer die Kritik unsere Ansicht von den Wirkungen des Gebetes gestalten mag, jedenfalls steht und fällt die Religion — in dem von uns bestimmten Sinne — mit der Überzeugung, daß tatsächlich Wirkungen irgendwelcher Art erfolgen. Denn die Religion besteht darauf, daß das Gebet Wirkungen hat, die auf keine andere Weise zu erreichen sind: die sonst gebundene Kraft wird durch das Gebet frei und übt irgendwo in der Tatsachenwelt ihre Wirkung aus — sei es nun in subjektiver oder objektiver Art.

Eine briefliche Äußerung des verstorbenen Frédéric W. H. Myers mag uns zeigen, wie unabhängig der Gebetstrieb von der kirchlichen Lehrtradition ist. W. Myers schreibt:

„Es freut mich, daß Sie mich über das Gebet befragen, „da ich mir darüber eine sehr bestimmte Meinung gebildet „habe. Zunächst: Welches ist der Tatbestand? Wir finden „uns inmitten einer Geisteswelt, und diese steht in einem „realen Wechselverhältnis mit der materiellen Welt. Aus „der Geisteswelt stammt die Kraft, die die materielle Welt „erhält, die Kraft, die das Leben jedes Einzelwesens aus- „macht. Unser Geist wird durch fortwährende Aufnahme „dieser Kraft getragen, und die Intensität dieser Aufnahme „wechselt beständig, gerade wie die Intensität unserer Ver- „arbeitung der materiellen Nahrung stündlich wechselt.

„Das sind für mich einfach Tatsachen, denn der uns „gegebene Sachverhalt wird, wie mir scheint, nur so ver- „ständlich. Wie haben wir uns nun bei diesem Tatbestand „zu verhalten? Sicherlich so: wir müssen versuchen, so „viel geistiges Leben in uns aufzunehmen als möglich, und „wir müssen unser Gemüt in eine Verfassung bringen, die „sich erfahrungsmäßig für diese Aufnahme als günstig er- „weist. „Gebet“ ist der allgemeine Ausdruck für solch „ernste Aufnahme-Bereitschaft. Auf die Frage aber, zu

„wem wir beten sollen, muß man, so seltsam das klingen „mag, antworten, daß darauf recht wenig ankommt. Gewiß „ist das Gebet kein rein subjektiver Akt, es bedeutet eine „erhöhte Aufnahmefähigkeit für geistige Kraft oder Gnade; „aber wir kennen die geistige Welt zu wenig, um zu wissen, „wie das Gebet wirkt: wer es erhört oder auf welche Weise „wir der Gnade teilhaftig werden. Mögen die Kinder immer„hin zu Christus beten, da er auf jeden Fall der höchste „individuelle Geist ist, den wir kennen. Aber es würde „voreilig sein, zu sagen, Christus höre uns selbst. Sagen „wir dagegen, Gott hört uns, so heißt das nur die erste „These wiederholen, daß nämlich die Gnade aus der unend„lichen Geisteswelt stammt."

Ich muß nun aber die eigene Stellungnahme in der ganzen Frage dem Schlußkapitel vorbehalten und mich hier auf die Schilderung des subjektiven Sachverhalts beschränken.

Welche Intensität das Gebetsleben noch heute erhalten kann, soll uns das Beispiel des großen Philanthropen Georg Müller aus Bristol († 1898) zeigen. Müllers Gebete waren Bittgebete im ausgesprochensten Sinne. Schon in seiner Jugend entschloß er sich, gewisse biblische Verheißungen wörtlich zu nehmen und nicht seiner eigenen weltlichen Klugheit gemäß zu leben, sondern sich von der Hand des Herrn führen zu lassen.

Er war außerordentlich tätig und erfolgreich in seinem Wirken: er hat über zwei Millionen Exemplare der heiligen Schrift in verschiedenen Sprachen verteilt, mehrere Hundert Missionare ausgestattet, mehr als hundertundelf Millionen Andachtsbücher, Flugschriften und Traktate in Umlauf gebracht, fünf große Waisenhäuser gebaut und Tausende von Waisen erhalten und erzogen; ferner hat er Schulen errichtet, in denen über hundertundzwanzigtausend Kinder und Erwachsene unterrichtet worden sind. Im Laufe dieser Arbeit hat Müller fast anderthalb Millionen Pfund Sterling erhalten und verwaltet und ist mehr als zweihunderttausend Meilen weit zur See und zu Lande gereist. Doch hat er während der achtundsechzig Jahre seiner Wirksamkeit nie irgendwelches Eigentum gehabt, außer seinen Kleidern,

seinen Möbeln und einigem Kleingeld; und im Alter von 68 Jahren hinterließ er ein Vermögen von nur hundertundsechzig Pfund.

Seine Methode war die, seine Bedürfnisse im allgemeinen bekannt zu geben, doch niemanden in die Einzelheiten seiner jeweiligen Notlage einzuweihen. Um Hilfe aus einer solchen betete er direkt zu Gott und glaubte, daß Gebete früher oder später immer erhört werden, wenn man nur das nötige Vertrauen habe. „Wenn ich etwa einen Schlüssel „verliere“, schreibt er, „so bitte ich Gott, daß er mich ihn „wiederfinden lasse und warte auf die Erhörung des Gebetes. „Wenn jemand, mit dem ich mich verabredet habe, nicht „zur festgesetzten Zeit kommt und ich dadurch in Unge„legenheiten gerate, so bitte ich den Herrn, ihn schleunigst „zu mir zu führen, und ich hoffe auf Erhörung. Wenn ich „eine Stelle aus der heiligen Schrift nicht verstehe, so er„hebe ich mein Herz zu dem Herrn, daß er mich durch „seinen heiligen Geist unterweise, und ich erwarte Beleh„rung, wenn ich auch Zeit und Art derselben Gott anheim„stelle. Verkündige ich das Wort Gottes, so bitte ich den „Herrn um seinen Beistand . . . und ich bin nicht nieder„geschlagen, sondern fröhlich und guter Zuversicht, weil ich „auf seine Hilfe hoffe.“

Müller machte niemals Schulden; nicht einmal auf eine Woche ließ er etwas anschreiben. „Der Herr mißt „uns das Unsrige täglich zu . . . der wöchentliche Zahltag „aber könnte kommen, ohne daß wir Geld hätten, unsere „Schuld zu tilgen; dann könnten die, denen wir etwas „schulden, durch uns in Ungelegenheiten kommen, und wir „würden gegen das Gebot des Herrn handeln: seid nie„mand etwas schuldig. So lange der Herr uns unser täg„lich Brot gibt, wollen wir alles sofort beim Einkauf be„zahlen und niemals etwas kaufen, wenn wir es nicht sofort „bezahlen können, wie notwendig es uns auch erscheinen „mag und wie bereitwillig uns auch wöchentliche Teilzahlung „gestattet werden mag. . . . .

„Niemals ist mir die Nähe des Herrn deutlicher zum „Bewußtsein gekommen als an dem Tage, da es mir nach „dem Frühstück an Mittag für 100 Personen fehlte, oder „als nach dem Mittag nichts zum Thee da war und der „Herr sowohl für Mittag als für Thee sorgte. Dabei hatten „wir zu niemandem von unserer Not gesprochen. Durch

„Gottes Gnade bin ich so völlig von seiner Treue über- „zeugt, daß ich in der größten Not ruhig meiner Arbeit „nachgehen kann. Hätte mir der Herr für mein Vertrauen „nicht diesen Frieden gegeben, so würde ich überhaupt „kaum arbeiten können, denn es kommt jetzt verhältnis- „mäßig selten ein Tag, da es nicht irgendwo an etwas „mangelt[1]."

Er baute seine Waisenhäuser nur auf Gebet und Vertrauen und er sagt, sein Hauptbeweggrund dabei sei gewesen, einen sichtbaren Beweis zu haben, daß unser Gott und Vater noch immer der treue Gott ist, der er vor Zeiten war, bereit, sich allen, die auf ihn vertrauen, auch heute noch als lebendiger Gott zu erweisen[2]. Aus diesem Grunde wollte er sich auch nie für eine seiner Unternehmungen Geld leihen. „Was soll daraus werden, wenn „wir Gott also vorgreifen und unsere eigenen Wege gehen? „Sicherlich schwächen wir das Vertrauen dadurch, anstatt „es zu festigen. Mit jedem Mal, da wir uns selbst zu „helfen versuchen, finden wir es schwerer, uns auf Gott zu „verlassen. Schließlich geben wir uns ganz unserem natür- „lichen Verstande hin, und das Vertrauen entflieht. Wie „anders, wenn man fähig ist, abzuwarten, bis Gott die Zeit „für gekommen erachtet und Hilfe und Rettung nur von „ihm erwartet! Welch köstliche Belohnung, wenn dann „schließlich — vielleicht erst nach vielem Bitten — Hilfe „kommt! Lieber christlicher Leser, bist du noch nie diesen „Weg des Gehorsams gegangen, so gehe ihn jetzt, und du „wirst die süße Freude, die daraus entspringt, aus Erfahrung „kennen lernen[3]."

Flossen die Gaben nur spärlich, so meinte Müller stets, das geschehe, um sein Vertrauen und seine Geduld zu erproben. Wären sie genügend erprobt, so würde der Herr weitere Gaben schicken. „Und das hat sich auch „bewahrheitet" — ich zitiere aus seinem Tagebuch — „denn „heute erhielt ich eine Summe von 2050 Pfund. 2000 Pfund

---

1) The Life of Trust; Being a Narrative of the Lord's Dealings with George Müller. Neue amerikanische Ausg., N. Y. Crowell, S. 228. 194. 219.

2) Ebenda S. 126.

3) A. a. O. S. 383, gekürzt.

„davon sind für Bauzwecke bestimmt und 50 Pfund für „dringende Bedürfnisse. Ich kann gar nicht sagen, wie „sehr ich mich über dies Geschenk gefreut habe. Doch war „ich weder erregt noch überrascht, denn ich erwarte stets „die Erhörung meiner Gebete. Ich glaube, daß Gott mich „hört. Aber mein Herz war so voller Freude, daß ich stille „saß und Gott bewunderte wie David 2 Sam. 7. Schließ„lich warf ich mich auf mein Angesicht nieder, brachte „Gott meinen tiefempfundenen Dank dar und weihte ihm „mein Herz von neuem[1]."

An diesem Beispiel überrascht uns die außerordentliche Naivität und Beschränktheit der Vorstellungen Müllers. Sein Gott war, wie er so oft sagte, sein Geschäftsteilhaber. Er scheint für ihn wenig mehr als eine Art übernatürlicher Geistlicher gewesen zu sein, der für bestimmte Unternehmungen und bestimmte Menschen ein besonderes Interesse hat; dagegen fehlten der Gottesvorstellung Müllers alle höheren, idealeren Attribute, mit denen die menschliche Phantasie sonst die Gottheit ausgestattet hat. Kurz, Müller war lediglich durch praktische Interessen bestimmt. Seine ganz laienhafte und rein praktische Vorstellung von seinen Beziehungen zu Gott lagen durchaus in der Linie des allerprimitivsten menschlichen Denkens. Vergleichen wir eine Auffassung wie diese etwa mit derjenigen eines Emerson, so sehen wir, wie verschieden das religiöse Bewußtsein sich gestalten kann.

Unzählige andere Christen führen ein ähnliches Gebetsleben, nur in weniger aufdringlicher und bettelhafter Weise. Sie sagen: fortgesetztes Vertrauen auf des Allmächtigen Hilfe und Führung bringt zwar deutliche, aber viel zartere Beweise von seiner Nähe und seinem Wirken mit sich. Ich glaube, mit der Annahme nicht fehl zu gehen, daß Hiltys nachfolgende Charakteristik der „Führung" zahllosen Christen in allen Ländern den Eindruck machen wird, als sei sie ihrer eigenen persönlichen Erfahrung entnommen. Hilty sagt:

---

[1]) Ebenda S. 323.

„Das Auffallende an der Führung ist namentlich folgendes: daß man oft Bücher, einzelne Worte (mitunter „auch Menschen) gerade zur rechten Zeit zu Gesichte bekommt, wenn man sie notwendig braucht; daß man über „große Gefahren wie mit verbundenen Augen hinwegkommt, „indem manches unbekannt bleibt, was Furcht erregen oder „ein Abweg sein konnte, bis es vorüber ist; namentlich ist „dies mit den Verlockungen zur Eitelkeit und Sinnlichkeit „der Fall; daß Wege, die man nicht gehen soll, wie mit „Dornen verzäunt sind; umgekehrt hingegen große Schwierigkeiten sich plötzlich heben; daß man, wenn es Zeit zu „etwas ist, den nötigen Mut bekommt, der früher fehlte, „oder den Kern einer Sache erblickt, der früher verschleiert „war, oder Gedanken, Talente, ja mitunter Kenntnisse und „Einsichten in sich entdeckt, von denen man nicht zu „sagen weiß, woher sie kommen; daß endlich Menschen „helfen oder nicht helfen, günstig oder ungünstig gestimmt „sein müssen, die es gar nicht wollen, so daß oft Gleichgültige oder sogar Feindliche die größten Dienste und „Förderungen erweisen. (Gott nimmt Geführten namentlich „die Güter zur rechten Zeit weg, die sie am Streben nach „den höchsten Zielen hindern, ebenso die veralteten oder „unbrauchbar und schädlich gewordenen Stützen unseres „Glücks, die wir selbst nie beseitigen würden.) Es geschehen auch noch außerdem merkwürdige Dinge, die „nicht leicht zu erzählen sind. Zweifellos aber geht man „stets durch „offene Türen" und auf dem leichtesten Wege, „mit so wenig Sorgen als es möglich ist.

„Man kann ferner auch mit allem warten, was eine „große Lebenskunst ist. Auch die Erfahrung ist eigentümlich, daß immer eins nach dem andern kommt und „man Zeit gewinnt, erst in dem Einen festen Fuß zu fassen. „Manchmal werden auch Menschen zur rechten Zeit geschickt, um das zu verlangen oder zu beantragen, was „geschehen soll und was man nie den Mut und den Entschluß hätte, von sich aus zu tun. Allein durch diese „öfteren Erfahrungen kann man auch alle Menschen, selbst „widerwärtige, nachlässige und böse, geduldig ertragen; „denn sie sind Werkzeuge Gottes zum Guten, oft sogar „die wirksamsten. Ohne diesen Gedanken würde es den „Allerbesten schwer sein, immer etwas Gleichmut zu bewahren. Man sieht eben mit dem Gedanken der Führung „manches ganz anders an in seinem Leben, als es sonst „menschenmöglich erscheint. Das sind alles Dinge, die

„jeder weiß, der einige Erfahrung darin hat, und für die „man sprechende Beispiele anführen könnte. Man kann „mit der größten Klugheit nicht alles das erreichen, was „mit der Führung von selber kommt[1].

Diese Stimmung und Betrachtungsweise kann dann fast unmerklich in die andere übergehen, der zwar nicht einzelne Ereignisse als Belohnung der Vorsehung für unser Vertrauen gelten, die sich aber doch in der Überzeugung ausdrückt, durch die bewußte Pflege des beständigen Kontaktes mit der alles ordnenden Macht gelange man von selbst dahin, ihre Bestimmungen williger aufzunehmen. Das äußere Ansehen der Natur braucht sich nicht zu ändern, doch der Sinn derselben ändert sich für uns. Sie war tot für uns, und ist nun wieder lebendig geworden. Es ist derselbe Unterschied wie bei der Beurteilung eines Menschen, den wir lieb haben, und eines Menschen, den wir nicht lieb haben. Durch die Liebe kommt etwas Lebenswarmes in die Beziehungen. So fallen auch Furcht und Egoismus dahin, wenn unser Innenleben mit der göttlichen weltschöpferischen Macht in Beziehung bleibt, und in der dadurch gewonnenen Seelenruhe sieht man in allen Vorkommnissen nur eine Reihe segensreicher Gelegenheiten. Es ist, als ob uns alle Türen offen ständen, alle Wege für uns geebnet wären. Wir sind in einer neuen Welt (wiewohl wir in der alten bleiben), wenn wir uns von dem Geiste durchdringen lassen, den solch Gebetsleben verleiht.

Das war schon die Stimmung eines Marc Aurel und Epictet; ebenso ist es diejenige der Anhänger der „mind-cure", der idealistischen Philosophen und der sogenannten „liberalen" Christen. Als Beleg führe ich eine Stelle aus Martineaus Predigten an:

„Die Welt, die sich heute unsern Blicken darbietet, „sieht noch ebenso aus wie vor tausend Jahren; und die „Morgenhymne Miltons erzählt von derselben Schönheit, mit „der die Sonne, die uns heute leuchtet, schon die ersten „Felder und Gärten übergoß. Wir sehen, was schon unsere

---

[1]) C. Hilty, Glück, III. Teil 1900, S. 97.

„Väter sahen. Und wenn wir Gott nicht in unserm Hause „finden, nicht auf dem Felde noch am Strande, weder in „dem keimenden Samenkorn noch in der sich entfaltenden „Blüte, weder in der Arbeit des Tages noch in der Ruhe „der Nacht, nicht in der großen allgemeinen Freude und „nicht im geheimen Kummer, nicht in dem ewig neu sich „entwickelnden, feierlich dahingehenden und wieder ab- „sterbenden Leben: so würden wir ihn auch weder im „Paradiese noch in Gethsemane finden. Verlaßt euch drauf: „nicht deshalb verlegen wir alles Heilige in eine ferne, uns „unerreichbare Vergangenheit, weil jetzt keine Wunder mehr „geschehen, sondern weil unsere Seele nicht mehr empfäng- „lich ist für die, die noch heute geschehen. Der Fromme „sieht überall da ein Wunder, wo er Gottes Hand sieht. „Und es ist nur ein Mangel an Frömmigkeit, wenn man „umgekehrt nur in „Wunder"-Ereignissen (im Sinne von „Ausnahme-Ereignissen) die Hand Gottes sehen will. Die „göttlichen Ordnungen sollten uns wahrlich heiliger sein als „ihre Durchbrechungen. Wer bei dem täglichen Sonnen- „aufgang den lenkenden Finger des Allmächtigen erkennt, „wird wieder das freudige und ehrfürchtige Staunen emp- „finden, mit dem Adam das erste Morgenrot im Paradiese „erblickte. Kein äußeres Geschehnis, keine Veränderung in „Zeit und Raum, sondern nur die liebevolle Betrachtung „eines reinen Herzens kann den Ewigen in unserer Seele „wieder erwecken, kann ihm wieder Realität verleihen, „ihm von neuem seinen alten Namen „lebendiger Gott" „sichern [1]."

Wenn wir alles im göttlichen Lichte sehen und alles auf Gott beziehen, so finden wir in allen täglichen Angelegenheiten einen höheren Sinn. Die Starrheit, in welche die Gewohnheit alles versetzt, schwindet; das ganze Dasein scheint verwandelt. Ein aus solcher Dumpfheit erwachtes Gemüt spricht aus folgenden Worten, die ich dem Briefe eines Freundes entnehme:

„Wenn wir versuchen, alle Güter und Gaben aufzu- „zählen, die uns zuteil geworden sind, so werden wir durch „ihre große Zahl fast erdrückt (so groß ist sie, daß wir „meinen könnten, uns müßte die Zeit fehlen, mit der Auf- „zählung dessen, was uns vielleicht nach unserer Ansicht

---

[1]) James Martineau: Schluß der Predigt „Help Thon Mine Unbelief" in Endeavours after a Christian Life, 2. Serie.

„noch mangelt, auch nur zu beginnen). Wir rechnen zu-„sammen und erkennen, daß wir von Gottes Güte tatsäch-„lich überwältigt werden. Wir sehen uns umgeben von „Gütern, ohne die alles zusammenstürzen würde. Sollten „wir uns nicht von des Ewigen Armen getragen fühlen?"

Diese Überzeugung kann auch wohl — ohne zur dauernden Stimmung zu werden — gelegentlich auftreten, wie ein mystisches Erlebnis. Pater Gratry erzählt von sich aus der Zeit jugendlicher Melancholie:

„Eines Tages fand ich einen Augenblick des Trostes, „da mir die volle Verwirklichung eines Ideals entgegentrat. „Es war ein armer Trommler, der in den Straßen von Paris „den Zapfenstreich schlug. Ich ging nach Hause zurück-„kehrend am Abend eines Feiertags hinter ihm. Er trom-„melte, wenigstens in jenem Augenblick, so vorzüglich, daß „ich nichts zu tadeln fand, obwohl ich gerade recht verdrieß-„lich war. Niemand hätte kraftvoller und feuriger, takt-„mäßiger, klarer und voller trommeln können als er. Das „Ideal war hier erreicht. Ich war entzückt und getröstet. „Die Vollkommenheit dieser geringfügigen Handlung tat „mir wohl. Das Gute ist wenigstens möglich, sagte ich, „da das Ideal gelegentlich zur Wirklichkeit wird [1]."

Wir haben früher von dem neuen Aussehen gehört, das die Welt für die Bekehrten nach ihrer Erweckung gewinnt. Gewöhnlich nehmen die Frommen an, daß alles natürliche Geschehen, das sich irgendwie mit ihrem Schicksal verbindet, auf göttliche Zwecke hinweise. Durch das Gebet werden ihnen diese oft recht dunklen Zwecke deutlicher, und falls es zu einer Prüfung kommt, erhalten sie die Kraft, die Prüfung zu ertragen. So herrscht auf allen Stufen des Gebetslebens die Überzeugung, daß während des Gebetes Kraft herniederströmt und in der Erscheinungswelt wirksam wird. So lange diese Wirksamkeit als effektiv-reale anerkannt wird, macht es keinen wesentlichen Unterschied, ob ihre unmittelbaren Folgen subjektiver oder objektiver Art sind. Die religiöse Hauptsache beim Gebet ist die, daß geistige Kraft, die sonst gebunden bleiben würde, frei, und daß tatsächlich eine gewisse geistige Arbeit geleistet wird.

---

[1]) Souvenirs de ma Jeunesse, S. 122.

Das letzte Moment des religiösen Lebens, das ich hier noch zu berücksichtigen habe, ist dies, daß seine Äußerungen sich so häufig mit unserm unterbewußten Leben verbinden. Man erinnere sich an das, was ich in der Eingangs-Vorlesung über das Vorherrschen des psychopathischen Temperaments in den Biographien der Frommen sagte. Man findet tatsächlich kaum irgendeinen religiösen Heros, in dessen Leben nicht von übernatürlichen Eingebungen berichtet würde. Ich spreche nicht nur von rasenden Priestern und Propheten, deren Anhänger automatische Äußerungen und Handlungen an sich für gleichbedeutend mit Inspiration halten; ich spreche von Führern und Heroen innerhalb des höher entwickelten Geisteslebens. Paulus hatte Visionen, Verzückungen und die Gabe des Zungenredens, wenn er auch auf die letztere wenig Gewicht legte. Alle großen und führenden Geister, welche die christliche Kirchengeschichte kennt — ein Bernhard, ein Loyola, ein Luther, ein Fox, ein Wesley — hörten Stimmen und hatten Visionen, Verzückungen, Eingebungen und Offenbarungen. Sie waren solchen Zuständen unterworfen, weil sie besonders sensitive Naturen waren. Menschen von solcher Gemütsanlage sind stets dergleichen Zuständen unterworfen. Eben dies wird dann aber auch für ihr religiöses Leben und ihre religiöse Gesamtposition bedeutsam. Durch das Auftreten höherer Eingebungen werden die Überzeugungen gekräftigt. Alles, was aus der Sphäre, die jenseits des Bewußtseins liegt, kommt, hat eine besondere Macht, den Glauben zu stärken. Das unbestimmte Gefühl realer Gegenwärtigkeit ist unendlich viel stärker als irgendeine blos vorstellungsmäßige Überzeugung. Fromme, die ihren Heiland wirklich sehen oder hören, erreichen den Höhepunkt der Gewißheit. Automatismen motorischer Art sind seltener, aber vielleicht noch überzeugender als die sensorischen. Hier fühlen sich die Betreffenden tatsächlich von überlegenen Mächten getrieben. Der Beweis ist ein dynamischer: Gott oder der Geist bewegt sogar die Organe des Körpers.

Seinen wichtigsten Ausdruck verschafft sich dieses Bewußtsein, Werkzeug einer höheren Macht zu sein, natürlich in der „Inspiration". Man kann die Virtuosen des religiösen Lebens geradezu in die zwei Gruppen einteilen: solche, die gewohnheitsmäßig Inspirationen unterworfen waren, und solche, bei denen das nicht der Fall war. Bei Buddha, Jesus, Paulus (abgesehen von seinem Zungenreden), Augustin, Huß, Luther und Wesley scheinen automatische oder halbautomatische Erscheinungen nur gelegentlich aufgetreten zu sein; bei den hebräischen Propheten dagegen, bei Mohammed, bei einigen Alexandrinern, bei vielen katholischen Heiligen, bei Fox und Joseph Smith war das häufiger, ja teilweis ganz gewohnheitsmäßig. Es gilt dann als besonderer Beruf, unter der Führung einer höheren Macht zu stehen und als ihr Offenbarungsorgan zu dienen. Ein Schriftsteller, der die hebräischen Propheten genau studiert hat, schreibt:

„Es ist auffallend, wie dieselben Züge in den prophe- „tischen Büchern immer wiederkehren. Nicht durch eigene „Anstrengung und Verstandesbetätigung gelangt der Prophet „zu der Einsicht in die übersinnlichen Dinge. Der Vorgang „hat etwas Einschneidendes und Plötzliches an sich. Der „Prophet kann sozusagen den Finger auf den Augenblick „seiner Erleuchtung legen. Sie kommt über ihn in der „Form einer überwältigenden, von außen auf ihn eindringen- „den Kraft, gegen die er sich vergebens sträubt. Man lese „z. B. den Anfang des Buches Jeremias oder die beiden „ersten Kapitel des Ezechiel.

„Indes nicht nur bei Beginn seiner Laufbahn erlebt „der Prophet eine Krisis, die offenkundig nicht durch ihn „selbst verursacht ist. In allen prophetischen Schriften „finden sich Ausdrücke, die von einem starken, unwider- „stehlichen Antriebe sprechen, der den Propheten erfaßt, „seine Haltung den Ereignissen seiner Zeit gegenüber be- „stimmt, seine Sprache beeinflußt, indem er seine Worte „zum Träger eines höheren Sinnes macht. Z. B. das Wort „des Jesaias: ‚Also sprach der Herr zu mir, als seine „Hand über mich kam', — ein bedeutungsvoller Satz, „der das Überwältigende des Antriebes erkennen läßt — „‚und er warnte mich, daß ich nicht wandeln sollte die „Wege dieses Volks.' Oder Stellen, wie die folgenden, aus „Ezechiel: ‚Die Hand des Herrn fiel auf mich', ‚die Hand

„des Herrn lag schwer auf mir‘. Das eine stehende Merk„mal des Propheten ist, daß er im Namen Jahves selbst „spricht. Daher leiten alle Propheten ihre Ansprachen ein: „‚Dies ist das Wort des Herrn‘, oder ‚Also spricht der „Herr‘. Sie haben sogar die Kühnheit, in der ersten Person „zu reden, als ob Jahve selber spräche. So ruft Jesaias: „‚Höre mich o Jakob, und Israel, den ich erwählt habe, ich „bin ich, ich bin der Erste und der Letzte‘ usw. Die „Persönlichkeit des Propheten tritt vollständig in den Hinter„grund; er fühlt sich während des Predigens als das Sprach„organ des Allmächtigen.

„Wir müssen uns daran erinnern, daß die Prophetie „ein Beruf war, und daß die Propheten eine Berufsorgani„sation bildeten. Es gab Prophetenschulen, in denen die „prophetische Gabe regelrecht gepflegt wurde. Eine Gruppe „junger Leute pflegte sich um einen bedeutenden Mann — „einen Samuel oder Elias — zu sammeln. Diese ver„breiteten nicht nur seine Aussprüche und Handlungen, „sondern suchten auch seiner Begeisterung teilhaftig zu „werden. Die Musik scheint bei ihren Übungen eine große „Rolle gespielt zu haben. Natürlich ist es durchaus nicht „allen diesen Prophetenjüngern gelungen, mehr als einen „sehr kleinen Teil der gesuchten Gabe zu erringen. Es „war möglich, die Prophetie nachzuahmen, und manchmal „geschah das auch absichtlich; aber keineswegs waren alle „‚falschen Propheten‘ unaufrichtige Leute[1].“

Um noch ein weiteres Beispiel anzuführen, zitiere ich, was Philo von Alexandrien über seine Inspiration schreibt:

„Manchmal ging ich leeren Geistes an meine Arbeit „und fühlte mich plötzlich reich: in unsichtbarer Weise „strömten Gedanken auf mich herab; sie wurden mir von „oben eingegeben. Durch den Einfluß der göttlichen „Inspiration wurde ich dann so stark erregt, daß ich mich „selbst und alles um mich her vergaß. Auch wußte ich „nicht, wo ich war, was ich sagte oder schrieb. Ich fühlte „mich dann so reich an Gedanken, mit so klarem Erkennen, „durchdringender Einsicht und so großer Kraft für alles, „was zu leisten war, begabt, daß die spekulative Erkenntnis

---

[1]) W. Sanday, The Oracles of God, London 1892, S. 49—56 gekürzt, S. 91.

„meinem geistigen Auge so deutlich und sicher war, wie „das deutlichste Gesichtsbild dem leiblichen Auge[1]."

Wenden wir uns dem Islam zu, so finden wir, daß Mohammeds Offenbarungen alle aus der unterbewußten Sphäre kamen. „Auf die Frage, wie er sie empfing, soll „Mohammed geantwortet haben, er höre manchmal ein „Klingen wie von einer Glocke; das habe die stärkste „Wirkung auf ihn ausgeübt; nachdem der Engel ver-„schwunden, sei er dann erleuchtet gewesen. Manchmal „hielt er mit dem Engel auch Zwiesprache wie mit einem „Menschen, um seine Worte leichter zu verstehen. Die spä-„teren Quellen jedoch unterscheiden noch andere Arten. Im „Itgân (103) werden die folgenden aufgezählt: 1. Offen-„barungen mit Glockenklang, 2. Inspirationen durch den „heiligen Geist, 3. durch Gabriel in menschlicher Gestalt, „4. unmittelbar durch Gott entweder im wachen Zustande „(wie bei seiner Reise zum Himmel) oder im Traum. In „Almawâhib alladunŷa werden die verschiedenen Arten „folgendermaßen angegeben: 1. Traum, 2. Inspiration des „Propheten durch Gabriel, 3. Gabriel in der Gestalt Dahyas, „4. mit Glockenklang usw., 5. Gabriel in eigener Person (nur „zweimal), 6. Offenbarungen im Himmel, 7. Gott in eigener „Person, doch verhüllt erscheinend, 8. Gott unmittelbar und „unverhüllt. Andere fügen noch zwei weitere Formen hinzu, „nämlich: 1. Gabriel in der Gestalt eines anderen Menschen, „2. Gott sich im Traum zeigend[2]."

In keinem dieser Fälle ist die Inspiration ausgesprochen motorischer Art. Bei Joseph Smith (der im Anschluß an die offenbarungsmäßige Übersetzung der Goldplatten, die er als Mormonenbuch herausgab, zahllose prophetische Offenbarungen hatte) scheint allerdings ein motorisches Moment mit im Spiel gewesen zu sein, doch waren auch seine Inspirationen offenbar vorwiegend sensorisch. Er begann seine Entzifferung mit Hilfe der magischen Steine, die er angeblich zugleich mit den Goldplatten fand. — Auch bei andern Offenbarungen bediente er sich der magischen

---

[1]) Philo, De migratione Abrahami, 7. Kap. (ed. Cohn & Wendland II S. 275).

[2]) Vgl. Nöldeke, Geschichte des Korans, 1860, S. 16; vgl. auch Sir William Muir, Life of Mahomet, 3. Aufl. 1894, Kap. III.

Steine; gewöhnlich aber bat er den Herrn um unmittelbare Unterweisung[1].

Wenn wir neben diesen Erscheinungen der Inspiration die religiöse Mystik in Betracht ziehen, wenn wir uns an die auffallenden und plötzlichen Friedensstimmungen zwiespältiger Naturen erinnern, wie wir sie bei den Bekehrungen beobachtet haben, und wenn wir an die übertriebene Liebe, Reinheit und Selbstzucht vieler Frommen denken, so können wir m. E. der Folgerung nicht ausweichen, daß wir in der Religion eine Sphäre der menschlichen Natur haben, die in ungewöhnlich enger Beziehung zur Region des Unterbewußten steht. Hat der Begriff „unterbewußt" für jemanden einen verdächtigen Klang, so wähle man irgendein anderes Wort, um jene Region von derjenigen des gewöhnlichen Bewußtseins zu unterscheiden. Man nenne die letztere meinetwegen die A-Region des persönlichen Bewußtseins und die andere die B-Region. Die B-Region bildet dann offensichtlich das weitere Gebiet in jedem von uns, sie ist die Region alles dessen, was gebunden in uns ist, und alles dessen, was unbemerkt vorübergegangen ist. Sie enthält z. B. alle momentanen Eindrücke und enthält die Quellen aller unsrer Leidenschaften und Triebe, unsrer Liebe, unsres Hasses und unsrer Vorurteile, deren Gründe uns oft dunkel sind. Unsre Anschauungen und Hypothesen, unser Aberglaube, unsre Meinungen und Überzeugungen, und überhaupt alle nicht-rationalen Funktionen entstammen ihr. Sie ist die Quelle unsrer Träume; ja anscheinend kehren sie auch wieder dahin zurück. Dort entstehen unsre etwaigen mystischen Erfahrungen, die automatischen Antriebe, mögen sie sensorischer oder motorischer Art sein, unsre Schlaf- und schlafähnlichen Zustände, wenn wir

[1]) Die mormonische Theokratie ist immer durch direkte Offenbarungen regiert worden, die dem Präsidenten der Kirche und ihren Aposteln zuteil wurden. Ein angesehener Mormone schrieb mir im Jahre 1899: „Es wird Sie interessieren zu hören, daß der Präsident der mormonischen Kirche (Mr. Snow) erklärt, jüngst vom Himmel eine Reihe von Offenbarungen erhalten zu haben."

solchen unterworfen sind; unsre Hirngespinste, fixen Ideen und hysterischen Anfälle, falls wir hysterisch sind; unsre übernormalen Erkenntnisse, z. B. wenn wir telepathisch veranlagt sind. Sie ist also der Quellpunkt von vielem, was zur Religion gehört oder zu ihr in naher Beziehung steht. Und nun geht mein Schluß dahin: bei Menschen, deren religiöses Leben besonders entwickelt ist, scheinen die Einbrüche aus dieser Region ungewöhnlich stark zu sein; jedenfalls haben Erfahrungen, die dorther stammen, eine bedeutende Rolle in der Religionsgeschichte gespielt.

XIII. Endergebnisse.

(Bewertung des religiösen Lebens.)

Das Material unseres Studiums des religiösen Lebens liegt nun ausgebreitet vor uns; wir haben jetzt unsere Schlußfolgerungen in theoretischer und praktischer Hinsicht zu ziehen. Bei Verteidigung der empirischen Methode habe ich im voraus betont, daß wir unsere Schlüsse, welcher Art sie auch sein mögen, nur durch Werturteile gewinnen können, nämlich durch die Bewertung der Religion für das Leben, und zwar für das Ganze des Lebens. Unsere Endergebnisse können daher nicht dogmatistisch-absolut sein, doch will ich versuchen, sie so scharf wie möglich zu formulieren. Stellen wir noch einmal in möglichst großen Zügen die charakteristischen Merkmale der religiösen Lebensanschauung, wie sie sich uns ergeben haben, zusammen:

1. Die sichtbare Welt ist ein Teil eines höheren geistigen Universums, und erst durch dieses erhält sie ihren eigentlichen Sinn.

2. Vereinigung mit jener höheren Welt oder eine harmonische Beziehung zu ihr ist unser wahres Ziel.

3. Das Gebet oder die innere Gemeinschaft mit dem Geist jener Welt — werde er persönlich oder unpersönlich vorgestellt — ist ein Vorgang von objektiver Realität; es findet ein Einströmen geistiger Kraft in die Erscheinungswelt statt, und es werden dadurch bestimmte Wirkungen — psychologischer oder materieller Art — hervorgerufen.

Außerdem umschließt die Religiosität noch die folgenden psychologischen Merkmale:

4. Neue Lebenskraft erwächst dem Menschen und äußert sich entweder in lyrischer Begeisterung oder in ethischem Heroismus.

5. Ein Gefühl des Geborgenseins überkommt ihn, eine Stimmung inneren Friedens, und im Verkehr mit anderen zeigt sich ein Wachsen liebevoller Zuneigung.

Indem ich diese Charakteristika durch Belege erläuterte, haben wir in Gefühlsergüssen förmlich geschwelgt. Beim Durchlesen meines Manuskripts wurde ich durch den Reichtum des Gefühlsmäßigen darin fast erschreckt. Wir können bei dem noch vor uns liegenden Teil der Arbeit nun aber nüchterner sein.

Der große Gefühlsreichtum vieler meiner Zeugnisse ist darin begründet, daß ich absichtlich gerade die außergewöhnlichen Erscheinungen ausgesucht habe. Wer aus Abneigung gegen alle „Schwarmgeisterei" diese Auswahl vielleicht verkehrt findet und meint, ich hätte mich an nüchternere Beispiele halten sollen, möge bedenken, daß ich diese extremen Beispiele um der gründlicheren Belehrung willen gewählt habe. Um in die Geheimnisse einer Wissenschaft einzudringen, gehen wir zu erfahrenen Spezialisten, selbst wenn sie exzentrisch sind, und nicht zu Dilettanten. Wir verknüpfen das, was sie uns sagen, mit dem, was wir schon wissen, und bilden uns dann ein unabhängiges Endurteil. Ebenso müssen wir bezüglich der Religion verfahren. Da wir den starken Äußerungen derselben nachgegangen sind, können wir nun sicher sein, ihre Geheimnisse so gut zu kennen, wie sie nur jemand kennen kann, der sie an andern studiert. Und wir haben jetzt weiter — jeder für sich — die praktische Frage zu beantworten: Welche Gefahren liegen in diesem Lebenselement und in welchem Maße bedarf dieses der Einschränkung durch andere Elemente, um das rechte Gleichgewicht zu erhalten?

Doch nun erhebt sich sofort noch eine andere Frage, die uns schon mehrfach beunruhigt hat und die ich deshalb im voraus erledigen will. Ist anzunehmen, daß die Mischung der religiösen und der übrigen Elemente bei allen Menschen

die gleiche sei? Ist vielleicht sogar anzunehmen, die religiösen Elemente im Leben aller Menschen müßten identisch sein? Mit andern Worten: ist das Vorhandensein so vieler verschiedener religiöser Typen, Sekten und Bekenntnisse etwas Unnormales?

Auf diese Frage antworte ich mit einem nachdrücklichen „Nein". Und zwar aus dem Grunde, weil ich nicht einsehe, wie Geschöpfe in so verschiedenen Lagen und von so verschiedener Begabung, wie die einzelnen Menschen es sind, genau dieselben Funktionen und Pflichten haben könnten. Nicht zwei von uns finden bei der gleichen Arbeit ganz dieselben Schwierigkeiten; es dürfen deshalb auch nicht ganz gleiche Leistungen erwartet werden. Jeder hat von seinem besonderen Gesichtspunkt aus bestimmte Schwierigkeiten vor sich, mit denen er auf seine Weise fertig werden muß. Auch das Göttliche kann nicht durch eine einzelne Eigenschaft, sondern nur durch eine Gruppe von Eigenschaften ausgedrückt werden: daher kann die Sache der Religion in der verschiedenartigsten Weise vertreten werden. Jede Einzelleistung ist nur wie eine einzelne Silbe in dem Buch der Gesamtaufgabe der menschlichen Gattung: wir sind alle nötig, um den vollen Sinn herauszubuchstabieren. So braucht der eine einen Schlachtengott, der andere einen Gott des Friedens, des Himmels und des Hauses. Wir müssen freimütig anerkennen, daß wir in Teilsystemen leben, und daß sich in der Sphäre des Geistes die einzelnen Teile nicht austauschen lassen. Ist jemand grämlicher und eifersüchtiger Gemütsart, so muß die Zerstörung des Ich ein Haupt-Element seiner Religion sein. Anders liegt es dagegen bei dem, der von Natur freundlich und gütig ist. Der Pessimist verlangt allein nach einer Religion der Erlösung. Für Menschen von optimistischer Gemütsart kann der Erlösungsgedanke zurücktreten [1].

---

[1]) Von diesem Gesichtspunkt aus sind die Gegensätze zwischen Optimisten und Pessimisten, zwischen Einmal-Geborenen und Wiedergeborenen gar nicht so schroff, wie sie zunächst erscheinen. Die

Zweifellos haben hier wie im sozialen Leben einige Menschen eine reichere Erfahrung und einen höheren Beruf, aber es ist sicherlich das beste, wenn jeder bei seiner eigenen Erfahrung bleibt und ebenso jeder den andern bei der seinen beläßt..

Aber man könnte nun die Frage aufwerfen: Ließe sich dieser Einseitigkeit nicht abhelfen, indem wir alle unsere Religiosität nach den Resultaten der Religionswissenschaft normierten? Um diese Frage zu beantworten, muß ich noch einmal auf das allgemeine Verhältnis zwischen dem theoretischen und dem tätigen Leben hinweisen. Die Erkenntnis einer Sache ist nicht die Sache selbst. Wir erinnern uns an das oben zitierte Wort des Al-Ghazzali: die Ursachen der Trunkenheit erkennen, wie ein Arzt sie erkennt, heißt nicht, betrunken sein. Die Wissenschaft kann wohl dahin kommen, die Ursachen und Elemente der Religion genau zu erkennen, und kann auch wohl entscheiden, welche Elemente durch ihre allgemeine Übereinstimmung mit anderen Wissenszweigen geeignet sind, für wahr gehalten zu werden. Dennoch könnte es gerade dem besten Kenner dieser Wissenschaft am schwersten fallen, persönlich fromm zu sein. Tout savoir c'est tout pardonner. Renan ist vielleicht das beste und bekannteste Beispiel für die Tatsache, daß man durch ein ausgedehntes Wissen die Lebendigkeit des Glaubens einbüßen kann [1]. Wenn durch die Religion entweder Gottes oder der Menschen Sache wirklich gefördert werden soll, so dient ihr

---

Wiedergeborenen sehen in der Weltanschauung der Einmal-Geborenen bloß Moralität, keine eigentliche Religiosität. Ein orthodoxer Geistlicher soll über Dr. Channing gesagt haben, ihm sei infolge seiner außergewöhnlichen Rechtlichkeit die höchste Form religiösen Lebens versagt. Und in der Tat ist es richtig, daß die Lebensbetrachtung der Wiedergeborenen weiter und umfassender ist, da sie das Moment des Übels für die Erlösung stärker in Anschlag bringt. Im übrigen aber sind hier die mannigfachsten Übergangsformen möglich, und es handelt sich vielfach nur um Gradunterschiede, die nur relative Urteile zulassen.

[1]) Vgl. das Zitat aus Renan oben S. 33.

der besser, der ein religiöses Leben führt, wie beschränkt es auch sein mag, als der, der sie nur kennt, sei seine Kenntnis auch noch so gründlich. Ein anderes ist die Kenntnis des Lebens, ein anderes die wirksame Selbstbetätigung in der Praxis des Lebens.

Aus diesem Grunde kann die Religionswissenschaft kein Ersatz für lebendige Religion sein. Und erwägt man die inneren Schwierigkeiten einer solchen Wissenschaft, so zeigt sich bald der Punkt, da man entweder auf jede Lösung derselben verzichten oder aber die Lösung dem Wagemut aktiver Glaubensbetätigung überlassen muß. Nehmen wir einmal an, die Religionswissenschaft habe alles notwendige historische Material verglichen und als Wesenskern dieselben Schlüsse herausgeschält, die ich selbst vor kurzem aufgestellt habe; nehmen wir ferner an, sie gebe zu, daß die lebendige Religionsübung den Glauben an die Realpräsenz idealer Mächte und die Überzeugung einschließt, es werde durch unsere Vereinigung mit ihnen mittels des Gebetes eine reale Wirkung ausgeübt: so muß sie dann doch noch mit ihrer kritischen Tätigkeit einsetzen und entscheiden, wie weit solche Glaubensüberzeugungen im Lichte der andern Wissenschaften und der allgemeinen Philosophie für wahr gelten können.

Dies dogmatisch entscheiden zu wollen, ist aber unmöglich. Die andern Wissenschaften und die Philosophie sind nicht nur fern von ihrer Vollendung, sondern in ihrem gegenwärtigen Zustande auch voller Widersprüche. Die Naturwissenschaften wissen nichts von geistigen Mächten und rechnen überhaupt nicht mit idealistischer Auffassung, während die allgemeine Philosophie durchaus dazu neigt. Die Vertreter der exakten Wissenschaften sind (wenigstens solange sie Wissenschaft treiben) so materialistisch, daß man wohl sagen kann, die Tendenz der Wissenschaft gehe im ganzen gegen jede Anerkennung der Religion. Und diese Antipathie gegen die Religion findet sogar in der Religionswissenschaft ihren Widerhall. Wer diese Wissenschaft studiert, lernt so niedrige und so gräßliche aber-

gläubische Gebräuche kennen, daß ihm leicht die Vermutung aufsteigt, jeder religiöse Glaube sei falsch. Es wird uns schwer, in dem Gebetsverkehr der Wilden mit ihren Götterfratzen einen wirklich geistigen Vorgang zu erkennen.

So herrscht denn jetzt vielfach die Meinung, die Religion sei lediglich ein Anachronismus, ein Überrest (survival) früherer Lebensformen, sie bedeute ein atavistisches Zurückfallen in eine Denkweise, über die die Gebildeten hinausgewachsen seien[1].

Was ist von dieser Auffassung zu halten? Der Angelpunkt des religiösen Lebens, wie wir es gezeichnet haben, ist das Interesse des Einzelnen an seinem persönlichen Geschick. Die Religion ist ein bedeutsames Kapitel in der Geschichte individuell-egoistischen Personlebens. Alle Gottheiten — seien es nun die der rohen Wilden oder die der Gebildeten — haben das gemein, daß sie persönliche Wünsche und Bedürfnisse befriedigen. Alles religiöse Denken bewegt sich denn auch in Ausdrücken, die der Interessensphäre der individuell-persönlichen Lebensführung entnommen sind. Wie in frühesten Zeiten, so behauptet noch heute der Fromme, Gott sorge für seine persönlichen Bedürfnisse.

Die Wissenschaft dagegen ist dahin gekommen, den persönlichen Gesichtspunkt gänzlich auszuschalten. Sie verzeichnet ihre Elemente und stellt ihre Gesetze auf, unbekümmert um die Zwecke, die sich daraus erkennen lassen mögen, und sie baut ihre Theorie aus ohne Rücksicht auf der Menschen Fürchten und Hoffen. Mag auch der einzelne Vertreter der Wissenschaft in seinem Privatleben gottesgläubig sein, jedenfalls sind die Zeiten vorüber, da man sagen konnte, für die Wissenschaft selbst verkündigten die Himmel die Ehre Gottes, zeige der Himmel seiner Hände Werk. Unser Sonnensystem mit seiner Harmonie wird nur als eine Durchgangsphase in dem steten Ablauf

---

[1]) Vgl. z. B. Ribot, Psychologie des Sentiments S. 310.

des Weltgeschehens angesehen, deren Eintritt zufällig irgendwo in einer grausigen Öde, wo kein Leben existieren kann, verursacht worden ist. In einer Spanne Zeit, die für die kosmische Berechnung kaum in Betracht kommt, wird es aufgehört haben, zu existieren. Die Darwinsche Vorstellung von der zufälligen Entstehung und dem notwendigen, früher oder später eintretenden Untergang aller Wesen bezieht sich auf das Größte wie das Kleinste. Es ist unmöglich, bei der jetzigen Stimmung des wissenschaftlichen Denkens in dem kosmischen Getriebe im Großen oder im Kleinen irgend etwas anderes zu sehen als eine ziellose Veränderung, ein Werden und Vergehen, ohne daß eine eigentliche Geschichte entstände oder ein Endziel erreicht würde. Die Natur hat nach dieser Betrachtung keinen erkennbaren Endzweck, für den man Sympathie fühlen könnte. Sie scheint sich in der ewigen Wiederkehr ihrer Leistungen (wie der wissenschaftliche Geist sie jetzt versteht) selbst zu vernichten. Die Aufstellungen der natürlichen Theologie, die unsere Vorfahren befriedigten, erscheinen uns wunderlich, da sie einen Gott voraussetzen, der das gesamte Naturgeschehen unsern unbedeutenden und gleichgültigen persönlichen Bedürfnissen anpaßt. Der Gott, den die moderne Wissenschaft anerkennen soll, muß ein Gott sein, der das Ganze nach universalen Gesetzen ordnet. Die Schaumblasen auf der tobenden See sind vergängliche Erscheinungen, die durch die Gewalt des Windes und des Wassers entstehen und vergehen. Wir selbst sind gleich jenen Blasen nichts als Begleiterscheinungen, wie jemand geistreich gesagt hat. Unser Geschick hat in dem unabänderlichen Strom der Weltereignisse weder Bedeutung noch Einfluß.

Wie natürlich ist es von diesem Standpunkt aus, die Religion als survival zu behandeln! Denn die Religion setzt tatsächlich die Traditionen des uranfänglichsten Denkens fort. Die geistigen Mächte in Schranken zu halten, oder sie auf unsere Seite zu ziehen, war lange Zeit hindurch das eine große Ziel in dem Verhalten des Menschen zu der ihn

umgebenden Natur. Für unsere Vorfahren waren die Tatsachen unentwirrbar mit Träumen, Halluzinationen, Offenbarungen und Mythen vermengt. Es ist noch gar nicht so lange her, daß der Durchschnittsmensch kaum eine Ahnung hatte von einem Unterschied zwischen konstatierbarer Wirklichkeit und bloßer Vermutung, zwischen unpersönlicher und persönlicher Weltanschauung. Was man sich lebhaft vorstellte, was man für wahr hielt, wurde zuversichtlich behauptet; und was man behauptete, glaubten die andern. Als wahr galt, was noch nicht widerlegt worden war. Die meisten Dinge und Ereignisse wurden danach beurteilt, ob sie unmittelbar anregend oder bedeutsam waren oder nicht, und das Interesse beschränkte sich überall auf das ästhetisch und dramatisch Wirksame.

Und wie hätte es auch anders sein können! Der hohe Wert jener mathematischen und mechanischen Betrachtungsweisen der modernen Wissenschaft für alles Forschen und Berechnen ließ sich früher unmöglich voraussehen. Schwere, Bewegung, Geschwindigkeit, Richtung und Lage — was für blasse, uninteressante Begriffe! Mußte nicht das menschliche Denken die reichere Betrachtung, die die Natur seelisch belebt denkt, die Eigentümlichkeiten und Sonderbarkeiten, die den Erscheinungen den Stempel der Originalität aufdrücken, bevorzugen und diesen Weg als den meistversprechenden zur Erkenntnis des Lebens der Natur einschlagen? Nun, diese reicheren, animistischen und dramatischen Anschauungsweisen bevorzugt die Religion noch heute. Das religiöse Gemüt wird noch jetzt am meisten von der Furchtbarkeit und Schönheit der Erscheinungen ergriffen, von dem Verheißungsvollen der Morgenröte und des Regenbogens, von dem Grollen des Donners, von der Milde des Sommerregens, von der Erhabenheit des Sternenhimmels, und nicht von den physikalischen Gesetzen, denen diese Erscheinungen unterliegen. Gerade wie vor Zeiten erzählt der Fromme, daß er in der Stille seines Zimmers oder der Felder die göttliche Nähe empfindet, daß seine Gebete erhört werden und daß es ihn mit Ruhe und

Frieden erfüllt, wenn er dieser unsichtbaren Realität Opfer bringt.

Der reine Anachronismus! sagt die „Wissenschaft“; ein Anachronismus, der nur durch die Befreiung des Denkens von anthropomorphischen Vorstellungen getilgt werden könne. Der wahre Jünger der Wissenschaft muß alle persönlichen Momente aus seiner Betrachtung ausscheiden und sich streng und ausschließlich an unpersönlich-allgemeingültige Begriffe und Vorstellungsformen halten.

Nun verkenne ich gar nicht, daß diese Unpersönlichkeit der wissenschaftlichen Haltung eine gewisse Hoheit der Gesinnung zur Voraussetzung und Bedingung hat. Trotzdem erscheint mir jedenfalls ihr Anspruch auf Alleingültigkeit, ihr Anspruch, für sich allein eine letzte, umfassende Gesamtweltanschauung begründen zu können, nichtig und hohl. Denn die abstrakten Formeln und Theorien der wissenschaftlichen Betrachtung und Berechnung sind doch schließlich alle nur symbolartige Auffassungen und also überhaupt nur Symbole der Wirklichkeit; in den Erlebnissen persönlichen Innenlebens handelt es sich dagegen um Realitäten im strengsten Sinne des Wortes.

Das Gesamtgebiet menschlicher Erfahrung besteht ja ausnahmslos aus zwei Teilen: einem objektiven und einem subjektiven Teil. Der erstere mag sehr viel ausgedehnter sein als der letztere: doch darf dieser nie übersehen oder übergangen werden. Der objektive Teil ist die Summe alles dessen, was wir zu irgend einer gegebenen Zeit vorzustellen oder denkend zu erfassen vermögen; der subjektive Teil ist die innere Verfassung des Menschen, der vorstellt oder denkend erfaßt. Die Vorstellungsobjekte können gewaltigster und umfassendster Art sein (etwa die kosmischen Zeiten und Räume): doch kann der betreffende geistige Zustand vergänglich und armselig sein. Aber andererseits sind alle Objektvorstellungen über die Außenwelt nur ideale Bilder von Dingen, deren Existenz wir nicht innerlich besitzen, die wir nur als außer uns existierend voraussetzen. Der innere Zustand dagegen ist unser unmittelbares Erleben. Seine

Realität und die unseres Erlebens sind ein und dasselbe. Eine Bewußtseinserfahrung (einschließlich des gefühlten oder gedachten Objektes, einschließlich einer bestimmten Haltung des Subjekts dem Objekt gegenüber, einschließlich des sich selbst denkenden Ich) — eine solche konkrete persönliche Erfahrung mag eine beschränkte sein, aber sie ist zuverlässig, solange sie dauert; nicht hohl und abstrakt wie das Objekt für sich betrachtet. Das ist ein ganzes Faktum, selbst wenn es nur ein unbedeutendes ist. Es ist von der Art, zu der alle Wirklichkeiten gehören müssen. Hier ahnt man die treibenden Kräfte der Welt. Wir sind auf der Linie, wo Wirklichkeiten sich an Wirklichkeiten reihen. Jenes Gefühl persönlichster Art, das jeder für sein eigenes Erleben hat, mag als Egoismus verunglimpft und als unwissenschaftlich verhöhnt werden: doch ist es das einzige, das uns tatsächlich gegeben ist. Alles, dem ein solches oder ähnliches Gefühl mangeln würde, wäre nur halbe Wirklichkeit.

Wenn dem so ist, dann hat die Wissenschaft keinerlei Recht zu der Forderung, die persönlichen Erfahrungselemente sollten überhaupt und überall beiseite gelassen werden. Das Gebiet wirklicher Realitäten besteht ausschließlich aus eigenen Erfahrungen. Wollte man die Welt nur objektiv beschreiben unter Ausschaltung all der verschiedenen Gefühle des persönlichen Interesses und all der verschiedenen sittlichen Haltungen, so hieße das einen Speisezettel statt einer wirklichen Mahlzeit bieten. Die Religion des Einzelnen mag egoistisch sein, und jene Realitäten, an die sie sich hält, mögen beschränkt genug sein: auf jeden Fall bleibt sie unendlich weniger hohl und abstrakt als eine Wissenschaft, die sich etwas darauf zugute tut, daß sie keine persönlichen Bedürfnisse berücksichtige.

Meines Erachtens braucht denn auch die Scheidung zwischen wissenschaftlicher und religiöser Betrachtung keine endgültige zu sein. Aller Fortschritt erfolgt erfahrungsmäßig auf dem Wege spiralförmiger Bewegung, nicht auf dem der geraden Linie. So kann vielleicht auch die streng unpersönliche Betrachtung der Wissenschaft eines Tages

wieder verschwinden; sie erweist sich vielleicht dereinst als eine Übertreibung, die zeitweilig nützlich war, der aber eben doch nur eine vorübergehende Bedeutung zukommt.

Aber wie dem auch sein möge, jedenfalls wird jetzt deutlich geworden sein, weshalb ich durchweg so großes Gewicht auf die persönlichen Lebenserfahrungen gelegt habe. Nun gründet sich alle persönliche Lebenserfahrung auf das gefühlsmäßige Erlebnis. Ebendeshalb gilt auch von der Religion mit ihren gefühlsmäßigen Erlebnissen, daß sie in engster Beziehung zu dem Gebiet der uns allein erfahrungsmäßig zugänglichen Realitäten steht. Schon deshalb darf und muß die Religion beanspruchen, in der Geschichte der Menschheit allezeit eine notwendige und bedeutsame Rolle zu spielen.

Weiter aber erhebt sich für uns die Frage nach dem besonderen Inhalt und der speziellen Bedeutung der Religion für Leben und Geschichte der Menschen. Damit komme ich nun zu einer Aufgabe, die zu einer ganz nüchternen Analyse nötigt, und ich sehe voraus, daß die nachfolgenden Ausführungen vielen matt und dürftig erscheinen werden. Ich bitte aber, zu bedenken, daß ich jetzt absichtlich versuche, die Religion auf die niedrigsten Ausdrücke, die zulässig sind, zu reduzieren, auf jenes Mindestmaß, das — frei von individualistischen Ausgestaltungen — den Kern aller Religiosität bildet, und dem — wie ich hoffe — alle religiös veranlagten Menschen zustimmen werden. Haben wir das einmal festgestellt, so haben wir damit ein vielleicht geringes, aber wenigstens sicheres Resultat erreicht. Um diesen Kern können sich dann die hinzukommenden, kräftiger gefärbten Überzeugungen der Einzelnen herumgruppieren und sich ungehindert entfalten. Und auch ich werde weiterhin mit meinem eigenen Sonderglauben nicht zurückhalten.

Sowohl das Denken als das Gefühl bestimmen das Verhalten der Menschen, und zwar kann das gleiche Verhalten durch Gefühl oder durch Denken verursacht werden. Überblicken wir das ganze Gebiet der Religion, so finden wir

eine große Verschiedenartigkeit in den Vorstellungen und Dogmen; aber die Gefühle einerseits und das Verhalten andererseits zeigen viel weniger Unterschiede; ja stoische, christliche und buddhistische Heilige sind in ihrem Leben praktisch oft nicht zu unterscheiden. Die Theorien, die die Religion hervorbringt, und die so große Unterschiede zeigen, sind auch nur sekundärer Natur. Will man das wahre Wesen der Religion erfassen, muß man die Gefühle und die Lebenshaltung als die beständigeren Elemente ins Auge fassen. Zwischen diesen beiden Elementen läuft die kurze Kreislinie, auf der die Hauptwirksamkeit der Religion liegt. Die Ideen, Symbole und Institutionen dagegen bilden Schleifenlinien, die Verbesserungen und Vervollkommnungen sein mögen und eines Tages vielleicht alle in einem harmonischen System vereinigt werden, die aber nicht als Organe mit unentbehrlichen Funktionen, als für das religiöse Leben auf immer notwendig angesehen werden dürfen. Das scheint mir der erste Schluß zu sein, den wir berechtigt sind, aus den betrachteten Erscheinungen zu ziehen.

Aber weiter: Wie sind die religiösen Gefühle zu charakterisieren? Zu welcher psychologischen Klasse gehören sie?

Das schließliche Ergebnis ist in jedem Falle, was Kant eine sthenische Affektion nennt, eine freudige, befreiende, die körperliche Kraft befördernde Erregung, die uns wie ein tonisches Mittel erfrischt. Immer wieder, insonderheit beim Studium der Bekehrung und der „Heiligkeit", haben wir gesehen, wie solche Erregung melancholische Gemütsstimmung überwindet, dem Menschen Geduld und dem Leben Würze, Bedeutung, Verklärung verleiht. Es ist ein Zustand von nicht nur psychologischer, sondern auch von biologischer Bedeutung: Tolstoi hat vollkommen recht, wenn er den Glauben zu den Kräften rechnet, durch die der Mensch lebt. Das vollständige Fehlen desselben bedeutet Verfall. — Freilich braucht ein solcher Glaube nur ein sehr geringes Maß von intellektuellem Gehalt einzuschließen. Beispiele dafür haben wir in den plötzlichen Verzückungen oder in dem mystischen Sich-Ergriffenfühlen

von der Gegenwart der Gottheit gehabt. Es ist manchmal nur ein unbestimmter Enthusiasmus, halb geistig, halb körperlich, ein Gefühl des Mutes und eine Empfindung, daß große und wunderbare Dinge in der Luft liegen.

Ist aber ein positiver Wissens- oder Erkenntnisgehalt mit dem Glauben verbunden, so wird er den Überzeugungen unvermeidlich aufgeprägt. Das erklärt das leidenschaftliche Festhalten der Frommen an den geringfügigsten Einzelheiten ihrer verschiedenen Bekenntnisse. Betrachten wir nun zunächst einmal den Glauben in dem eben bestimmten Sinne des Wortes als das auch in allen Bekenntnissen eigentlich religionsbildende Moment und beurteilen wir also die Religion vorab lediglich vom subjektiv-psychologischen Gesichtspunkt aus (ohne nach ihrer „Wahrheit" zu fragen), so müssen wir sie in Anbetracht ihres bedeutsamen Einflusses auf unser Handeln und unsere Widerstandskraft jedenfalls zu den wichtigsten biologischen Funktionen der Menschheit rechnen. Ihre bald erregende, bald beruhigende Wirkung ist so groß, daß Prof. Leuba sagen konnte, solange die Menschen Gott brauchten, kümmerten sie sich sehr wenig um eine nähere Bestimmung seines Wesens, noch um Beweise seiner Existenz. „Der Kern der Sache", schreibt Leuba, „kann so ausgedrückt werden: Man erkennt Gott nicht, man begreift ihn nicht, man braucht ihn — als Versorger oder als moralischen Halt, als Freund oder als Gegenstand der Liebe. Erweist er sich als nützlich, so fragt das religiöse Bewußtsein nicht weiter. Existiert Gott wirklich? — wie existiert er? — was ist er? sind dann belanglose Fragen. Nicht Gott, sondern Leben, mehr Leben, ein weiteres, reicheres, befriedigenderes Leben ist letztlich das Ziel aller Religion. Die Liebe zum Leben ist auf allen Entwicklungsstufen der Religion ihr eigentlicher Grundtrieb".

Bei solcher rein subjektiven Beurteilung besteht also die Religion siegreich gegen alle Angriffe ihrer Feinde und Kritiker. Von diesem Gesichtspunkt aus kann sie kein bloßer Anachronismus sein, sondern muß eine beständige

Funktion ausüben, mag sie nun einen Erkenntnisgehalt haben oder nicht, und mag gegebenenfalls der letztere wahr oder falsch sein.

Nunmehr müssen wir aber wieder einen Schritt weitergehen, d. h. wir müssen jetzt den Standpunkt der rein subjektiven Betrachtung verlassen und nach dem Erkenntnisgehalt der Religion fragen. Diese Frage zerlegt sich von selbst in zwei Teilfragen:

1. Enthalten nicht vielleicht alle religiösen Dogmen und Bekenntnisse — so verschieden sie im übrigen voneinander sind — doch einen gemeinsamen Kern, für den sie alle gemeinschaftlich Zeugnis ablegen?

2. Darf dieser gemeinsame Grundgehalt als wahr gelten?

Auf die erste Frage antworte ich sofort und zuversichtlich: ja. Die Dogmen der verschiedenen Religionen schließen sich freilich gegenseitig aus; aber in bestimmten Äußerungen treffen die letzteren alle zusammen. Und zwar kommt dabei vor allem zweierlei in Betracht:

a) ein Gefühl der Unruhe, und

b) die Hebung desselben.

Wollen wir das Gefühl der Unruhe mit den einfachsten Ausdrücken beschreiben, so können wir sagen: wir empfinden, daß etwas mit uns nicht in Ordnung ist.

Die Hebung dieses Gefühls ist das Bewußtsein, daß wir dadurch, daß wir in die rechte Beziehung zu den höheren Mächten kommen, gleichzeitig aus jenem unnormalen Zustand befreit werden.

In den entwickelteren Fällen, die wir hier studieren, nimmt das Gefühl, daß etwas mit uns nicht in Ordnung ist, einen ethischen Charakter und die Erlösung eine mystische Färbung an. Ich denke, wir halten uns in den Grenzen dessen, was allen diesen Fällen gemeinsam ist, wenn wir das Wesen der religiösen Erfahrung folgendermaßen formulieren:

Sofern der Mensch unter dem Gefühl, daß etwas nicht in Ordnung mit ihm ist, leidet, und er diesen seinen (natürlichen) Zustand selbst als unnormal empfindet, besitzt er

die ahnende Vorstellung eines vollkommeneren Zustandes, und damit besteht die Möglichkeit, daß er zu einer höheren Realität in Beziehung tritt, wenn eine solche existiert. Potentiell liegt in ihm also bereits ein Prinzip des Besseren und Höheren, wenn auch nur als bloße Keimanlage. Mit welchem Teil er sein wahres Ich identifizieren soll, ist ihm auf der ersten Stufe noch durchaus undeutlich. Aber auf Stufe 2 identifiziert der Mensch sein wahres Ich mit dem keimhaften besseren Teil seiner selbst, und zwar in folgender Weise. Er wird inne, daß dieser bessere Teil mit etwas Höherem derselben Art in engster Verbindung steht, das außer ihm im Universum wirkt, mit dem er sich in Beziehung setzen und zu dem er sich hinüberretten kann, wenn sein ganzes niederes Sein Schiffbruch erlitten hat.

Meines Erachtens lassen sich alle die verschiedenen Erscheinungen in diesen einfachen und allgemeinen Worten umschreiben. Sie erklären die Zerrissenheit des Ich und den inneren Kampf, den Wandel des persönlichen Innenlebens und die Unterwerfung des niederen Selbst, den Glauben an eine äußere helfende Macht und zugleich das Bewußtsein unserer Verbindung mit ihr, schließlich auch die Gefühle des Sich-geborgen-Wissens und der freudigen Sicherheit. Ich glaube, es ist unter den angeführten Selbstzeugnissen keines, auf das diese Umschreibung nicht paßt. Man braucht nur die den verschiedenen theologischen Richtungen und den verschiedenen persönlichen Temperamenten entsprechenden Einzelheiten hinzuzufügen, so erhält man wieder die verschiedenen Erfahrungen in ihren individuellen Formen.

Zunächst sind indes diese Erfahrungen nur psychologischer Art. Freilich besitzen sie einen enormen biologischen Wert. Die Kraft des Gemütes wächst, ein neues Leben tut sich vor dem Menschen auf: er fühlt die Kräfte zweier Welten zusammenströmen. Doch könnte es sich — trotz der tatsächlich erfolgten Wirkungen — um eine nur subjektive Gefühlserregung, um eine bloß persönlich-subjektive Vor-

stellungsweise handeln. Wir müssen uns daher weiter der zweiten Frage zuwenden: Welches ist der objektive Wahrheitsgehalt dieser Erfahrungen? Ich fasse also jetzt das Wort Wahrheit in dem Sinne, daß es nicht lediglich eine Wertbeurteilung für das Leben zum Ausdruck bringt, wenn schon der Mensch gern alles als wahr bezeichnet, was für das Leben hohen Wert hat.

Der Punkt, an dem diese Frage besonders brennend wird, ist jenes „Höhere derselben Art", mit dem unser eigenes besseres Selbst in der inneren Erfahrung in harmonische Beziehung zu kommen scheint. Ist dasselbe nur für unsere eigene Vorstellung vorhanden, oder existiert es wirklich? Und wenn das der Fall ist, wie existiert es? Übt es eine Wirkung aus? Und wie sollen wir uns jene „Vereinigung" vorstellen, von der die religiösen Genies so überzeugt sind?

Bei Beantwortung dieser Fragen treten die Verschiedenheiten der verschiedenen theologischen und kirchlichen Standpunkte am deutlichsten hervor. Alle kommen indes darin überein, daß jenes „Höhere" wirklich existiert. Während aber die einen behaupten, es existiere als persönliche Gottheit, bescheiden sich andere, es sich als einen das ewige Universum durchrauschenden Strom von idealen Kräften vorzustellen. Alle stimmen ferner darin zusammen, daß es nicht nur existiert, sondern sich auch wirkend betätigt, und daß man gut tut, wenn man sich seinem Schutz befiehlt. Bei der Behandlung der Art und Weise der „Vereinigung" werden dagegen die spekulativen Differenzen vollends offenkundig. Über diesen Punkt streiten sich die verschiedenen theologischen und philosophischen Schulen seit uralten Zeiten.

Am Schlusse des Kapitels über Metaphysik behauptete ich, eine unparteiische Religionswissenschaft könne aus all den verschiedenen Aufstellungen der verschiedenen Gläubigen gewisse Lehren herauszuschälen und sie so zu formulieren suchen, daß auch die Naturwissenschaft nichts dagegen einzuwenden vermöge. Ich sagte auch bereits, ich würde selbst schließlich einen derartigen Versuch machen, eine derartige Hypothese aufstellen. Hier ist die gewiesene Stelle dafür.

Mit dem Worte Hypothese verzichtet man auf den Anspruch, in seinen Beweisführungen zwingend zu sein. Mein Versuch geht also nur dahin, etwas den Tatsachen so Entsprechendes zu bieten, daß die wissenschaftliche Logik keinen begründeten Vorwand findet, ihre Zustimmung zu versagen.

Das von uns als das „Höhere" bezeichnete und die Bedeutung unserer „Vereinigung" mit ihm bilden den Kern unserer Untersuchung.

Wie lassen sich diese Worte genauer umschreiben und welchen Tatsachen entsprechen sie? Es würde parteiisch sein, wollten wir uns hierbei sofort auf den Standpunkt eines bestimmten Bekenntnisses stellen, z. B. des christlichen, und dann das „Höhere" als den Gott des Alten und Neuen Testaments bezeichnen und unsere „Vereinigung" in der Zurechnung der Verdienste Christi sehen. Das wäre ungerecht gegen die übrigen Religionen und würde — wenigstens von unserem jetzigen Standpunkt aus — eine petitio principii bedeuten.

Wir müssen uns zunächst weniger enger Ausdrücke bedienen, und da eine der Pflichten der Religionswissenschaft darin besteht, die Religion mit den übrigen Wissenschaften in Verbindung zu erhalten, so werden wir gut daran tun, zu allererst dies „Höhere" so zu umschreiben, daß auch die Psychologen zustimmen können. Nun finden wir, wie mir scheint, in dem „unterbewußten Ich" den erforderlichen, vermittelnden Begriff. Ganz abgesehen von religiösen Glaubensüberzeugungen besteht die Tatsache, daß unser Gesamt-Seelenleben tatsächlich ein weiteres ist, als wir zu irgendeiner gegebenen Zeit inne werden. Freilich ist die Erforschung des über das wache Bewußtsein hinausliegenden Gebietes noch kaum ernsthaft in Angriff genommen worden; aber was Myers 1892 in seiner Abhandlung über das Unbewußte[1] schrieb, gilt heute noch genau so wie damals: „Jeder von uns ist eine bleibende psychische Wesenheit,

[1]) Proceedings of the Society for Psychical Research, Bd. 7, S. 305. Vgl. auch Myers' nachgelassenes Werk: Human Personality in the Light of Recent Research.

und zwar eine viel umfassendere, als er selbst meint, eine Individualität, die sich durch keine sinnenfällige Kundgebung je ganz zum Ausdruck bringen kann. Das Ich offenbart sich durch den Organismus; aber ein Teil des Ich bleibt stets verschleiert, und die Kraft des organischen Ausdrucks, wie es scheint, teilweise immer in Untätigkeit, gleichsam aufgespeichert."

Viel von dem Inhalt dieses weiteren Hintergrundes, von dem sich unser bewußtes Ich abhebt, ist bedeutungslos. Unvollkommene Erinnerungen, törichte Assoziationen, hemmende Furchtempfindungen, „losgelöste" Erscheinungen verschiedener Art, wie Myers sie nennt, gehören dazu. Aber in ihm scheinen auch die Werke des Genies ihren Ursprung zu haben, und beim Studium der Bekehrung, der mystischen Erfahrungen und des Gebetes erkannten wir, eine wie bedeutende Rolle Einbrüche aus dieser Region im religiösen Leben spielen.

Ich möchte nun folgende Hypothese vorschlagen: Was auch das „Höhere", mit dem wir uns in der religiösen Erfahrung verbunden fühlen, nach jenseits zu, d. h. außerhalb der Grenzen unserer Einzelexistenz sein mag, in der diesseitigen Sphäre, d. h. innerhalb jener Grenzen ist es die unterbewußte Fortsetzung unseres bewußten Lebens. So nehmen wir eine anerkannte psychologische Tatsache zur Basis unserer Auffassung und wahren damit, wie mir scheint, die Beziehung zur Wissenschaft, die der traditionellen Theologie gewöhnlich mangelt. Zugleich wird doch die theologische These, der Fromme werde durch eine äußere Macht geleitet, festgehalten, denn es gehört zu den Eigentümlichkeiten der Einbrüche aus der unterbewußten Region, sich als objektiv auszugeben und dem Betreffenden den Eindruck zu erwecken, er werde von außen geführt. Im religiösen Leben empfindet man diese Führung als eine Führung „von oben"; da aber nach unserer Hypothese die höheren Fähigkeiten unseres eigenen verborgenen Geisteslebens die Führung haben, ist das Gefühl der Vereinigung

mit der über uns erhabenen Macht ein Gefühl von etwas, das nicht nur scheinbar, sondern wirklich existiert.

Dieser Weg scheint mir für die Religionswissenschaft der geeignetste zu sein, denn er vermittelt zwischen einer Anzahl von verschiedenen Gesichtspunkten. Doch erheben sich alsbald neue Schwierigkeiten: wir fragen, wie weit unser transmarginales Bewußtsein uns führt, wenn wir in der Richtung weitergehen, in die es hindeutet. Hier setzt der Sonderglaube ein: die Mystik, die Bekehrungs-Ekstase, der Vedantismus und der transzendentale Idealismus kommen mit ihren monistischen Auslegungen und sagen, das endliche Selbst vereinige sich wieder mit dem absoluten Selbst, denn es sei eins mit Gott und identisch mit der Weltseele. Hier kommen aber auch die Propheten aller verschiedenen Religionen mit ihren Visionen, Stimmen, Verzückungen und anderen Offenbarungen, die ihren bestimmten Glauben als echt erweisen sollen.

Wer für seine Person durch keine besonderen Offenbarungen ausgezeichnet worden ist, kann vorläufig nur so entscheiden: da diese letzteren unvereinbare theologische Lehren vertreten, heben sich ihre Formeln gegenseitig auf und führen zu keinem festen Resultat. Folgen wir einer von ihnen oder folgen wir philosophischer Denkweise und bekennen uns zu monistischem Pantheismus auf nicht-mystischer Grundlage, so tun wir das in Ausübung unserer persönlichen Freiheit: wir wenden uns derjenigen Religion zu, die unserer Eigenart am meisten entspricht. Unter solchen Eigenarten spielen die intellektuellen eine entscheidende Rolle. Zwar handelt es sich in der Religiosität in erster Linie darum, ob der Mensch in jener höheren Einheit, die ihm als Geschenk zuteil wird, lebt oder nicht lebt; doch das Gefühl, das dies Geschenk als Realität erweist, schlummert oft, bis bestimmte intellektuelle Sonder-Überzeugungen und Vorstellungen berührt werden.

Diese Vorstellungen werden also für die Religion des Betreffenden wesentlich sein. Das heißt aber: die nach den verschiedensten Richtungen gehenden Sonderüberzeu-

gungen sind unerläßlich, wir sollten daher freundlich und duldsam gegen sie sein, solange sie selbst nicht unduldsam sind. Schon an anderer Stelle sagte ich einmal, das Interessanteste und Wertvollste an einem Menschen sind seine Sonderüberzeugungen.

Lassen wir aber zunächst nochmals allen Sonderglauben beiseite und beschränken uns auf das Allgemeine, so haben wir in der Tatsache, daß das bewußte Ich mit einem umfassenderen Selbst im Zusammenhang steht, durch das ihm Befreiung und Erlösung zuteil wird, einen positiven Inhalt religiöser Erfahrung, der m. E., soweit die Erfahrung geht, tatsächlich und objektiv wahr ist. Wenn ich nun daran gehe, meinen eigenen Sonderglauben zu skizzieren, so bitte ich dabei um die gleiche Nachsicht, die ich im umgekehrten Falle Andersdenkenden entgegenbringen würde.

Die äußersten Grenzen unseres Wesens berühren, scheint mir, eine Sphäre, die von der sinnenfälligen und rein verstandesmäßig begreifbaren Welt absolut verschieden ist. Man nenne sie die mystische Region oder die Region des Übernatürlichen, das bleibt sich gleich. Soweit unsere idealen Triebe in dieser Region ihren Ursprung haben (und die meisten von ihnen haben tatsächlich hier ihren Ursprung, denn sie kommen in uns zur Herrschaft, ohne daß wir recht erklären können, wie) gehören wir wesentlicher zu ihr als zur sichtbaren Welt, denn wir gehören im letzten Sinne dahin, wohin unsere Ideale gehören. Doch diese in Frage stehende unsichtbare Welt ist nicht nur in der Idee vorhanden, denn sie übt Wirkungen auf diese Welt aus. Pflegen wir den Zusammenhang mit ihr, so erfahren wir die Folgen an unserer eigenen Persönlichkeit: wir werden neue Menschen und auch unser Leben in der Sinnenwelt nimmt nach unserer Umwandlung zum Besseren entsprechend andere Formen an. Nun muß aber das, was in einer anderen Realitätssphäre Wirkungen hervorbringt, selbst als Realität bezeichnet werden, und so liegt meiner Meinung

nach kein philosophischer Grund vor, die unsichtbare oder mystische Welt eine unreale zu nennen.

„Gott" ist — für uns Christen wenigstens — die natürlichste Bezeichnung für die höchste Realität; ich will daher jener höheren Region des Universums den Namen „Gott" geben. Wir stehen in Wechselbeziehung mit Gott, und indem wir uns seinem Einfluß erschließen, erfüllen wir unsere eigentlichste Bestimmung. Das Universum — nämlich der Teil, den unsere Persönlichkeit darstellt — wird besser oder schlechter, je nachdem der Einzelne Gottes Forderungen erfüllt oder nicht. Soweit stimmt man mir vermutlich zu; denn ich setze den instinktiven Glauben der Menschen: „Gott ist wirklich, weil er wirksam ist", nur in schematische Sprache um.

Die in Frage stehenden realen Wirkungen — soweit ich sie bis jetzt zugegeben habe — werden auf das persönliche Innenleben der verschiedenen Einzelmenschen ausgeübt; der instinktive Glaube aber behauptet meist, daß sie sich auf eine viel weitere Sphäre erstrecken. Die meisten religiösen Menschen glauben (oder „wissen", wenn sie mystisch veranlagt sind), daß nicht nur sie selbst, sondern alle Wesen des Weltalls sicher in Gottes väterlichen Händen ruhen. Sie sind überzeugt, daß wir alle einst gerettet werden, trotz Hölle und alles gegenteiligen Anscheines. Das Dasein Gottes bürgt für eine ideale Ordnung, die immer erhalten bleiben muß. Diese Welt mag einst — wie die Wissenschaft uns versichert — durch Feuersglut oder durch Eiseskälte zugrunde gehen; aber wenn das auch ihre Bestimmung ist, so werden die alten Ideale sicherlich anderswo zur Reife kommen; denn wo Gott ist, ist das Tragische nur etwas Vorläufiges, ein Teilbestandteil; Schiffbruch und Auflösung sind nicht das letzte Wort. Nur wenn der Glaube diesen weiteren Schritt in bezug auf die reale Existenz Gottes und die Betätigung seiner Vorsehung im Universum wagt, geht die Religion m. E. über die erste unmittelbare subjektive Erfahrung hinaus und stellt eine wirkliche Hypothese auf. Eine brauchbare wissenschaftliche Hypo-

these muß andere Eigenschaften haben als die Erscheinung, die sie erklären soll; sonst ist sie nicht ergiebig genug. „Gott" nur in der Bedeutung der persönlichen Einzelerfahrung erweist sich nicht als Hypothese dieser nützlichen Art. Er muß in weitere kosmische Beziehungen gebracht werden, wenn er des Menschen absolutes Vertrauen, sein Friedensgefühl rechtfertigen soll.

Daß der Gott, mit dem wir beim Ausgehen vom diesseitigen Rande unseres unterbewußten Selbst am jenseitigen Rande in Beziehung treten, der absolute Weltherrscher ist, ist natürlich ein beträchtlicher „Über"- und „Sonder"-Glaube. Aber wenn es auch ein Überglaube ist, er findet sich eben doch fast in aller Religion. Die meisten meinen, ihn in irgendeiner Weise auf die Philosophie aufzubauen; in Wahrheit aber wird die Philosophie auf diesen Glauben aufgebaut. Damit aber wird ausgesagt, daß die Religion in ihrer höchsten Ausübung etwas anderes ist als nur eine Neubeleuchtung gegebener Tatbestände, wie etwa die Liebe die Dinge in einem rosigeren Lichte erscheinen läßt. Das gilt freilich von ihr auch, wie wir zur Genüge gesehen haben; aber die Religion ist mehr: sie behauptet auch die Existenz neuer Tatsachen. Für die religiöse Auffassung ist die Welt nicht etwa nur die materialistische Welt in anderer Fassung. Sie muß auch eine Wesensbeschaffenheit haben, die von der einer materialistischen Welt verschieden ist, sodaß andersartige Ereignisse erwartet werden können, und eine andersartige Lebensführung notwendig wird.

Diese durchaus pragmatische Auffassung der Religion ist gewöhnlich als selbstverständlich betrachtet worden. Die Menschen haben göttliche Wunder in die Sphäre der Natur eingeschaltet; jenseits des Grabes haben sie sich einen Himmel erbaut. Nur Transzendental-Metaphysiker meinen die Welt, ohne irgend etwas Konkretes hinzuzufügen noch etwas abzuziehen, lediglich dadurch, daß sie sie als Ausdruck des absoluten Geistes bezeichnen, göttlicher zu machen.

Ich halte die pragmatische Betrachtungsweise der Religion für die tiefere. Sie gibt ihr erst Gestalt und In-

halt und betont, daß sie wie alles Reale Anspruch auf einen ihr eigenen Tatsachenbereich hat. Welcher Art die betreffenden Realitäten — abgesehen von wirklicher Kraftentfaltung im Glaubens- und Gebetszustande — sind, weiß ich nicht. Aber der Sonderglaube, für den ich mit vollster Überzeugung eintrete, ist der, daß sie existieren. Meine ganze Erziehung weist mich darauf hin, daß die Welt unseres gegenwärtigen Bewußtseins nur eine von vielen existierenden Bewußtseinswelten ist, und daß jene anderen Welten Erfahrungen enthalten müssen, die auch für unser Leben von Bedeutung sind, und daß ferner die Erfahrungen dieser verschiedenen Welten zwar der Hauptsache nach meist getrennt bleiben, doch aber an gewissen Punkten zusammentreffen und daß dadurch höhere Kräfte einströmen. Halte ich mich treulich — so gut ich vermag — an diesen Sonderglauben, so schafft mir das höchste seelische Befriedigung. Ich kann natürlich die Miene des sogenannten Wissenschaftlers annehmen und mir einbilden, es gäbe nur eine Welt der Sinnesempfindungen und der wissenschaftlichen Gesetze. Aber wenn ich das tue, so höre ich jedesmal jene warnende Stimme im Innern, von der W. K. Clifford einst schrieb, das Wort „Torheit" flüstern. Torheit, wenn es auch einen wissenschaftlichen Namen trägt. Betrachte ich die menschliche Gesamterfahrung objektiv, so werde ich unerbittlich über die engen wissenschaftlichen Grenzen hinausgetrieben. Aus objektiven wie aus subjektiven Gründen muß ich also bei meinem Sonderglauben bleiben. Und wer weiß, ob nicht die Treue der einzelnen Menschen gegen ihren Sonderglauben objektive Bedeutung für das Universum selbst hat.



Personen- und Autoren-Verzeichnis.

Achilles 83
Ackermann (Mme) 59
Alacoque (Marguerite-Marie), siehe Bougaud
Al-Ghazzali 374
Ali 323
Alleine (Joseph) 217
Alline (Henry) 153, 154, 168—170, 208 ff., 231, 239
Alvarez de Paz 114
Amiel 366—367
Angelus Silesius 390, 392
Augustin 34, 76, 166, 167, 170, 340, 440

Bain 411
Baker (Smith) 164
Baldwin 329
Bashkirtseff (Marie) 80
Beecher (H. W.) 243
Berkeley 441
Bernard-Leroy (B.) 360
Besant (Annie) 20, 163
Bhagavad-Gita 340, 361
Binet 223
Blavatsky (H. P.) 393
Blood (Benjamin Paul), 360, 365
Blumhardt 111
Boehme (Jakob) 108, 382, 383, 386—388, 390
Bonar (A. A.) 207
Booth 195
Bougaud 262, 293, 325 f., 384
Bourget (Paul) 250
Bourignon (Antoinette) 304—306
Bourne (W. F.) 237
Brainerd 204—206, 231, 241
Bray (Billy) 237, 243, 274 ff.
Brown (H. F.) 362
Brown (Thomas) 411
Bucke 81, 369, 370
Buddha 27, 28, 150, 175, 267, 341, 373, 440
Bullen 271
Bunyan 152 ff., 155, 165, 181—183

Caird (Edward) 103
Caird (John) 404, 416—419
Carlyle 10, 11, 34, 37, 283
Carpenter (Edward) 198, 302, 396
Cennick (John) 285
Channing 284, 448
Chapman 308
Coe 228, 229
Constant (Benjamin) 251
Crichton-Browne 360
Cromwell 353

Daudet (Alphonse) 162
Delacroix (H.) 395
Diderot 76
Dionysius Areopagita 389
Doddridge 256
Dowie 111

Dresser (H. W.) 93, 96, 106, 113, 273
Drummond (Henry) 249
Dumas (Georges) 147, 263
Dwight 206, 237

Eckermann, siehe Goethe
Eddy (Mrs.) 104
Edwards (Jonathan) 17, 18, 112, 217, 226, 227, 236, 238, 313
Edwards (Mrs Jonathan 260—262, 264
Ellis (Havelock) 44
Elwood (Thomas) 276—278
Emerson (R. W.) 28, 30, 52, 53, 162, 197
Epictet 436
Ezechiel 440

Fielding (H.) 406
Finney 198, 207, 240, 241—243
Fletcher (Horace) 95, 175—178
Flournoy 58, 63 ff.
Foster (John) 173—175, 190
Fox (George) 4—6, 10, 11, 275, 318 ff., 440
François (de Sales) 9
Franciskus (v. Assisi) 10, 76, 268, 302 ff., 323
Fraser 420
Frazer 27
Freud 223
Fuller (Margaret) 37

Gamond (Blanche) 272
Gardiner 210, 240, 255 ff.
Gay 111
Gertrud (die „heilige") 327
Gifford 186
Goddard 93 ff., 110
Görres 377
Goethe 131
Gonzaga (Ludwig von) 332 ff.
Gough 195
Gourdon 166
Granger (F.) 427
Gratry 141 ff., 438
Guion (Mme) 261, 270 ff.
Gulshan-Raz 391
Gurney (E.) 58

Hadley (S. H.) 193 ff., 254
Hale (Edward Everett) 78
Hamilton (W.) 198
Hamon 345
Hare (Augustus) 50
Harnack 97
Harris (Thomas Lake) 9
Hegel 364, 415, 420
Hilty 75, 259, 434—436
Hiob 72
Hodgson 411
Homer 136
Hugo (Victor) 166
Hume 411
Huß 440

Ignatius (von Loyola) 254, 268, 295, 296 ff., 378, 381, 384, 439
Irving (Edward) 111

Janet 223
Jefferies (Rich.) 396
Jeremias 440
Jesaias 440
Jesus 8, 27, 97, 103, 353, 440
Jevons 27
Johannes Climachus 296
Johann (vom Kreuz) 288—290, 378 ff., 384
Johann von Gott (Joh. Ciudad) 268
Johnston 245
Jordan (W. F.) 328
Jouffroy 171 ff., 189
Jundt (A.) 395

Kant 50, 51, 52, 407, 411, 415, 417, 456
Katharina (die „heilige" von Genua) 273
Kellner (Karl) 372
Kingsley (Charles) 360
Koeppen 373

Lagneau (Jules) 269
Lampson (F. L.) 36
Laycock 198
Lejeune 111, 114, 295
Leuba 192, 194, 209, 234, 237, 241, 457
Locke 411
Loofs 167
Lombroso (C.) 14, 21
Lowell (J. R.) 61
Ludwig von Gonzaga, siehe Gonzaga
Lutfullah 159
Luther 105, 107, 108, 123, 131 ff., 232, 233, 234, 324, 330, 359, 439 f.

Macdonald 374
Maeterlinck (M.) 391
Marc Aurel 34, 38, 40, 436
Mark Rutherford 72
Martineau (James) 437
Mason 223
Mather (Cotton) 287
Maudsley (H.) 16, 17
Meschler 333
Meysenbug (Malvida von) 367
Migne 389
Mill (James) 411
Mill (John St.) 195, 411
Milsand (J.) 129
Mohammed 27, 323, 440, 442
Molinos 125
Moltke 251, 345
Monnin (A.) 286
Monod (Adolphe) 231 ff.
Moreau 14
Muir 442
Müller (F. Max) 341, 391
Müller (Georg) 431 ff.
Murisier 330
Myers (Frédéric W. H.) 221, 222, 223, 430, 461 f.

Nelson (John) 200
Nettleton 207
Newman (Francis W.) 76
Nietzsche 34, 349—351
Nisbeth (J. F.) 14, 21
Nöldeke 442
Nordau (Max) 15, 397

Oldenberg 341

Parker (Theodor) 77, 78
Pascal 269 ff.
Paton (John) 338, 339
Paulhan (B. F.) 163
Paulus 10, 11, 78, 124, 166, 225, 336, 391, 439 f.
Peek 241
Peirce 412
Peter (von Alcantara) 339 ff.
Philip (R.) 302
Philo (von Alexandrien) 441, 442
Plotin 392
Prince 223
Pringle-Pattison 420

Ramakrishna 341
Ratisbonne (Alphonse) 212—215, 244 ff.
Récéjac (M.) 378
Renan 33, 34, 448
Reni (Guido) 45
Ribet (M. J.) 287
Ribot (Th.) 140, 222, 450
Rodriguez 287, 296, 297, 298—300
Roubinovitch 144
Rousseau 76
Rousselot (P.) 395
Royce (Josiah) 420
Rutherford (Mark) 72

Sabatier (A.) 428, 429
Sabatier (P.) 291, 303
Sainte-Beuve 246 f., 298
Saint Pierre (Bernhardin de) 76, 79
Salomonis (Prediger) 133, 134, 150
Sanday 441

Scheffler, siehe Angelus Silesius
Schmölders 374, 377, 392
Schopenhauer 34, 150
Seeley 73
Seth (A.) 420
Sighele 250
Smith (Joseph) 440, 442
Spencer (Herbert) 60, 335, 352
Spinoza 6, 122 ff.,
Sprague (W. B.) 239
Starbuck 66, 67, 78, 79, 88, 171, 190 ff., 192, 197, 199—201, 240, 244, 255 f., 264, 306, 366
Stevenson (Rob. Louis) 87, 132, 280
Stöckel (A.) 406
Strahan (S. A. K.) 142
Sufi 373, 377
Suso 290—293, 331, 392
Symonds (J. A.) 361 ff., 365, 366

Taine 6 f.
Taylor (Hudson) 234
Taylor (Jeremias) 114
Tennyson 360, 361
Theognis 136
Therese (die „heilige") 10, 15, 18, 254, 328, 329, 339, 380, 381, 382, 385 ff.
Thomas (von Kempen) 40
Thoreau 259
Tolstoy 144, 146, 147—151, 153, 174, 178, 179—181, 235, 394, 457
Traubel (Horace) 82
Trevor (J.) 368
Trine (R. W.) 98, 113, 114, 366
Tyerman (L.) 216, 285
Tyndall 283, 361

Upanishads 391
Upham 271, 273

Vambéry (Arminius) 323
Vianney 286, 287, 302
Vivekananda 372
Voltaire 32, 33
Voysey 259

Weaver (Richard) 265, 266
Weiß (John) 77
Wendell (B.) 287
Wernicke 397
Wesley 105, 215, 216, 218, 440
Whitefield 238, 301 ff.
Whitman (Walt) 80, 81, 82, 83, 367 ff.
Wood (Henry) 93, 96, 116
Woolman (John) 278

Young 243

Zündel 111



Druckfehlerberichtigung.

S. 16 Z. 6 v. u. und 17 Z. 12 v. o. und Anmerkung: Maudsley statt Mandsley.
S. 27 Z. 20 v. o.: Jevons statt Jevous.
S. 80 Z. 4 v. o.: Bucke statt Buckle.
S. 198 Z. 17 v. o.: Carpenter statt Carpenta.
S. 238 Z. 4 v. u.: Thoughts statt Thougts.
S. 259 Anmerkung 2: Band III statt Band I.
S. 268 Z. 16 v. o. lies: Marguerite-Marie Alacoque, Franz Xavier, Johann von Gott.



